VISIT…

К. МАРКС
и
Ф. ЭНГЕЛЬС

ИЗ РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

ИНСТИТУТ МАРКСА — ЭНГЕЛЬСА — ЛЕНИНА — СТАЛИНА
ПРИ ЦК КПСС

К. МАРКС
И
Ф. ЭНГЕЛЬС

ИЗ РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва · 1956

ПРЕДИСЛОВИЕ

В состав настоящего сборника входит ряд ранних произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, не включённых во второе издание их Сочинений. Примыкая к первому тому Сочинений, сборник даёт дополнительный материал для изучения процесса перехода Маркса и Энгельса от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму. В сборник входит также незаконченная работа Маркса «Экономическо-философские рукописи 1844 года», написанная уже с материалистических и коммунистических позиций.

Работы, включённые в сборник, представляют значительный интерес для исследователей, изучающих ранний период формирования взглядов Маркса и Энгельса, а также для специалистов, занимающихся проблемами философии, политической экономии, истории общественных идей, истории литературы.

Первый раздел сборника открывается гимназическим сочинением К. Маркса «Размышления юноши при выборе профессии» (1835 г.), которое показывает его благородное стремление посвятить свою деятельность интересам человечества. Помещённое вслед за этим «Письмо к отцу» (1837 г.) даёт яркую картину упорной работы мысли молодого Маркса, показывает разносторонность его духовных интересов и многообразие волновавших его научных проблем, его напряжённые поиски правильного, научного мировоззрения.

Докторская диссертация «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» показывает глубокий интерес Маркса к древнегреческой материалистической философии. В период написания диссертации Маркс примыкал к кружку младогегельянцев, которые, как указывает

В. И. Ленин, стремились делать из философии Гегеля атеистические и революционные выводы. Хотя Маркс в это время стоял ещё на позициях гегелевского идеализма, он, в противоположность Гегелю, резко осуждавшему материалистическое учение Эпикура, дал в своей работе высокую оценку эпикурейской философии, подчеркнул наличие в ней элементов диалектики. Диссертация Маркса, проникнутая боевым атеистическим духом, направлена против реакционной философии, против её стремлений поставить научное исследование в зависимость от религии.

Вместе с докторской диссертацией публикуются «Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии», которые Маркс широко использовал в качестве подготовительного материала при написании диссертации. Как указывает Маркс в предисловии к докторской диссертации, он предполагал обстоятельно разобрать цикл эпикурейской, стоической и скептической философии в их связи со всей древнегреческой философской мыслью. В «Тетрадях» содержатся высказывания Маркса по истории античной философии и многочисленные выписки из произведений древних авторов — из Диогена Лаэрция, Секста Эмпирика, Лукреция Кара, Цицерона, Плутарха, Сенеки, Климента Александрийского и Стобея. В связи с этим Маркс развивает свои взгляды на сущность философии и её роль в историческом процессе. Маркс отстаивает практическую направленность философии, её активную роль в жизни общества. Религиозному мировоззрению, в основе которого, как указывает Маркс, лежит страх человека перед неведомыми ему силами, он противопоставляет мировоззрение Эпикура, его борьбу против религиозных суеверий. Полностью, со всеми содержащимися в них выписками из античных авторов, «Тетради» печатаются впервые.

В статьях «Полемическая тактика Аугсбургской газеты» и ««Рейнско-Мозельская газета» как великий инквизитор», напечатанных в «Рейнской газете», Маркс ведёт острую борьбу с реакционной прессой. В статье «О сословных комиссиях в Пруссии», напечатанной в той же газете, Маркс разоблачает прислужническую роль сословных комиссий по отношению к феодальной аристократии и крупному землевладению.

Помещённые в конце первого раздела сборника письма Маркса 1842—1843 гг. раскрывают причины его разрыва с младогегельянцами, которые подменяли серьёзную политическую борьбу против прусского абсолютизма абстрактными громкими фразами. В этих письмах Маркс, положительно оценив борьбу Фейербаха против идеалистической философии, уже подмечает недостатки фейербаховского созерцательного материализма,

указывая, что Фейербах «слишком много напирает на природу и слишком мало — на политику».

Второй раздел сборника открывается письмами Ф. Энгельса к братьям Греберам (1838—1841 гг.). Эти письма к его школьным друзьям, написанные в непринуждённой, часто шутливой форме, представляют значительный биографический интерес. В них отражается протест молодого Энгельса против всяких проявлений реакции, ханжества и мракобесия в политической и духовной жизни Германии. Они показывают процесс освобождения Энгельса от религиозных влияний и процесс формирования его атеистических и общефилософских воззрений, его революционно-демократических взглядов.

Во второй раздел сборника входит также ряд произведений Ф. Энгельса периода 1839—1842 гг., печатавшихся в виде статей в прогрессивных периодических изданиях Германии того времени, в частности в «Рейнской газете». Эти статьи характеризуют Энгельса как революционного демократа, смелого борца против политической и идеологической реакции в Пруссии, показывают формирование политических и теоретических взглядов Энгельса до его отъезда в Англию в ноябре 1842 года.

Статья «Немецкие народные книги» свидетельствует о живом интересе Энгельса к вопросам просвещения народных масс; в ней Энгельс резко осуждает попытки фальсифицировать, в интересах реакции, народные сказания и борется за то, чтобы народная книга служила делу свободы и прогресса. В статье «Реквием для немецкой «Дворянской газеты»» Энгельс выступает против сословного строя и привилегий дворянства, против культа войны.

Статья Энгельса «Эрнст Мориц Арндт» направлена против феодально-абсолютистских учреждений и дворянского землевладения. Энгельс ведёт здесь борьбу как с немецким национализмом, так и с космополитизмом. В этой статье имеются отдельные ошибочные и впоследствии отвергнутые самим Энгельсом положения, вроде того, что Германия вправе претендовать на Голландию, Бельгию, Эльзас и Лотарингию. Но уже в этой статье на первый план выдвигается важная идея, что главной задачей прогрессивных сил Германии является уничтожение экономической и политической раздробленности страны, создание единого немецкого демократического государства, «единой равноправной нации граждан».

В памфлетах «Шеллинг о Гегеле» и «Шеллинг и откровение» Энгельс выступает со смелой и острой критикой философских и политических взглядов Шеллинга, превратившегося к этому времени в крайнего реакционера и религиозного мракобеса.

Энгельс защищает прогрессивные стороны философии Гегеля и в борьбе против реакционных идей Шеллинга открыто поднимает знамя атеизма. Энгельс делает здесь первые шаги к материализму, доказывая, в противоположность Шеллингу, что признание независимой от мысли действительности должно привести, если рассуждать логически, «к вечности материи». Хотя Энгельс ещё рассматривает учение Фейербаха как простое продолжение и завершение взглядов младогегельянцев, он считает заслугой Фейербаха критику учения Гегеля о религии. Энгельс подчёркивает важное значение фейербаховского положения о том, что «тайной теологии является антропология».

Примыкающий к этим работам памфлет «Шеллинг — философ во Христе», написанный в иронической иносказательной форме, якобы с позиций верующего христианина, представляет собой острую критику попыток Шеллинга примирить науку и религию, защитить идеологические основы прусского абсолютизма.

Сатирическая поэма «Библии чудесное избавление от дерзкого покушения, или торжество веры», направленная против религиозного мракобесия, изображает в сатирической форме борьбу младогегельянцев с реакционной группой боннских профессоров богословия.

Третий раздел сборника содержит «Экономическо-философские рукописи 1844 года», представляющие собой черновой набросок первого экономического исследования К. Маркса. Темой этой незаконченной и неполностью дошедшей до нас работы является критика буржуазной политической экономии и буржуазного экономического строя.

Данный Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина заголовок «Экономическо-философские рукописи 1844 года» охватывает три рукописи. Первая, самая ранняя рукопись в значительной мере носит подготовительный характер; собственные замечания и выводы Маркса чередуются здесь с выписками из книг буржуазных и мелкобуржуазных экономистов. От второй рукописи сохранились только последние четыре страницы. Третья рукопись представляет собой дополнения к не дошедшим до нас страницам второй рукописи. Дополнения эти касаются таких вопросов, как частная собственность и труд, частная собственность и коммунизм, власть денег в буржуазном обществе. Большой раздел третьей рукописи посвящён критическому разбору гегелевской диалектики и гегелевской философии вообще.

Центральное место во всех трёх рукописях занимает понятие «отчуждение труда», или «самоотчуждение рабочего» в капиталистическом обществе. Категория «отчуждения» играла крупную роль в философии Гегеля и особенно в той философской

критике религии, с которой выступил Фейербах. Но у Гегеля речь шла об отчуждении самосознания, у Фейербаха — об отчуждении абстрактного, внеисторического, внеклассового человека. Маркс же говорит об «отчуждении», или «самоотчуждении», рабочего. Он наполняет понятие «отчуждения» совершенно иным — экономическим, классовым, историческим — содержанием. Под «отчуждением», или «самоотчуждением», труда Маркс понимает подневольный труд рабочего на капиталиста, присвоение капиталистом продукта труда рабочего, отделение рабочего от средств производства, которые, находясь в руках капиталиста, противостоят рабочему как враждебная, закабаляющая его сила. Здесь Маркс уже подходит к выявлению характерных черт капиталистической эксплуатации.

Критикуя буржуазных экономистов с позиций социализма, Маркс выявляет и подчёркивает «враждебную взаимную противоположность» между трудом и капиталом. Маркс показывает, что при капитализме рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, что самый ход экономического развития капиталистического общества с необходимостью ведёт к революции, ставит в порядок дня вопрос об эмансипации рабочих, которая, как указывает Маркс, «заключает в себе общечеловеческую эмансипацию».

Говоря об «отчуждении труда» как об экономическом факте, Маркс подчёркивает, что речь идёт о действительной материальной жизни, что борьба за уничтожение этого «отчуждения» есть практическая революционная борьба за коммунистическое переустройство всего общества. Маркс отмечает огромное значение материального производства — «обыкновенной материальной промышленности» — во всей истории человечества и его влияние на религию, право, мораль, науку, искусство и т. д. В отличие от Гегеля и Фейербаха Маркс становится на путь конкретного, материалистического изучения человека, подчёркивая его активную роль в природе и обществе.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс ещё находится под сильным влиянием Фейербаха, проявляющимся, в частности, в преувеличенной оценке Фейербаха и в том, что при обосновании отдельных положений вырабатываемого им нового мировоззрения Маркс ещё оперирует такими фейербаховскими понятиями, как «человек — родовое существо», «натурализм», «гуманизм» и т. п., начиная в то же время вкладывать в них иное содержание. Во всех трёх рукописях Маркс ещё в немалой степени пользуется не только фейербаховской, но и гегелевской терминологией. Однако несмотря на значительные следы влияния Фейербаха Маркс уже в этом раннем своём произведении начинает закладывать основы того

революционно-материалистического мировоззрения, которое вскоре получило дальнейшее развитие в «Святом семействе» и, в особенности, в «Немецкой идеологии».

На русском языке «Экономическо-философские рукописи 1844 года» во всём том объёме, в каком они сохранились, публикуются впервые.

Все произведения К. Маркса и Ф. Энгельса, вошедшие в настоящий сборник, даются в проверенных и исправленных переводах.

Институт Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина при ЦК КПСС

К. МАРКС

1835—1843

РАЗМЫШЛЕНИЯ ЮНОШИ ПРИ ВЫБОРЕ ПРОФЕССИИ[1]

Животному сама природа определила круг действий, в котором оно должно двигаться, и оно спокойно его завершает, не стремясь выйти за его пределы, не подозревая даже о существовании какого-либо другого круга. Также и человеку божество указало общую цель — облагородить человечество и самого себя, но оно предоставило ему самому изыскание тех средств, которыми он может достигнуть этой цели; оно предоставило человеку занять в обществе то положение, которое ему наиболее соответствует и которое даст ему наилучшую возможность возвысить себя и общество.

Возможность такого выбора является огромным преимуществом человека перед другими существами мира, но вместе с тем выбор этот является таким действием, которое может уничтожить всю жизнь человека, расстроить все его планы и сделать его несчастным. Серьёзно взвесить этот выбор — такова, следовательно, первая обязанность юноши, начинающего свой жизненный путь и не желающего предоставить случаю самые важные свои дела.

У каждого есть перед глазами определённая цель, — такая цель, которая, по крайней мере ему самому, кажется великой и которая в действительности такова, если её признаёт великой самое глубокое убеждение, проникновеннейший голос сердца, ибо божество никогда не оставляет смертного совершенно без руководителя; голос этот говорит тихо, но уверенно.

Но это — легко заглушаемый голос, и то, что мы считали воодушевлением, порождено, быть может, мгновением, — и точно так же возможно, что мгновение вновь уничтожит его. Наше воображение, быть может, воспламенено, наши чувства возбуждены, призраки носятся перед нашими глазами, и мы

страстно увлечены той целью, которую, мнится нам, само божество нам указало; но то, что мы с жаром прижимали к сердцу, скоро отталкивает нас, — и вот всё наше существование разрушено.

Мы должны поэтому серьёзно взвесить, действительно ли нас воодушевляет избранная профессия, одобряет ли её наш внутренний голос, не было ли наше воодушевление заблуждением, не было ли то, что мы считали призывом божества, самообманом. Но сможем ли мы это узнать, не обнаружив самый источник воодушевления?

Великое окружено блеском, блеск возбуждает тщеславие, а тщеславие легко может вызвать воодушевление или то, что показалось нам воодушевлением; но того, кого увлёк демон честолюбия, разум уже не в силах сдержать, и он бросается туда, куда его влечёт непреодолимая сила: он уже больше не выбирает сам своего места в обществе, а это решают случай и иллюзия.

Нашим призванием вовсе не является такое общественное положение, при котором мы имеем наибольшую возможность блистать: подобное положение не таково, чтобы, занимая его, быть может, в течение долгого ряда лет, мы ни разу не почувствовали бы усталости, наше рвение никогда бы не иссякло, наше воодушевление никогда бы не остыло. Наоборот, вскоре мы почувствуем, что наши желания не удовлетворены, что наши идеи не осуществились, мы станем роптать на божество, проклинать человечество.

Но не одно только тщеславие может вызвать внезапное воодушевление той или иной профессией. Мы, быть может, разукрасили эту профессию в своей фантазии, — разукрасили её так, что она превратилась в самое высшее благо, какое только в состоянии дать жизнь. Мы не подвергли эту профессию мысленному расчленению, не взвесили всей её тяжести, той великой ответственности, которую она возлагает на нас; мы рассматривали её только издалека, а даль обманчива.

В этом случае наш собственный разум не может служить нам советником, ибо он не опирается ни на опыт, ни на глубокое наблюдение, будучи обманут чувствами, ослеплён фантазией. Но куда же нам обратить свои взоры, кто поддержит нас там, где наш разум покидает нас?

Родители, которые уже прошли большой жизненный путь, которые испытали уже суровость судьбы, — подсказывает нам наше сердце.

И если наше воодушевление сохраняет ещё свою силу, если мы продолжаем ещё любить избранную профессию, чувствовать призвание к ней и после того, как хладнокровно обсудили её, увидели всю её тяжесть, все её трудности, — тогда мы должны

избрать её, тогда не обманет нас воодушевление, не увлечёт поспешность.

Но мы не всегда можем избрать ту профессию, к которой чувствуем призвание; наши отношения в обществе до известной степени уже начинают устанавливаться ещё до того, как мы в состоянии оказать на них определяющее воздействие.

Уже наша физическая природа часто противостоит нам угрожающим образом, а её правами никто не смеет пренебрегать.

В наших силах, правда, стать выше её, но тем быстрее произойдёт тогда наше падение; мы решаемся в таком случае строить здание на рыхлой основе, и вся наша жизнь превращается в злосчастную борьбу между духовным и телесным принципом. Но как может тот, кто не в состоянии победить в самом себе борющиеся элементы, противостоять неудержимому натиску жизни, как может он спокойно действовать? А ведь только из спокойствия могут возникнуть великие и прекрасные дела; оно — та почва, на которой только и произрастают зрелые плоды.

Но несмотря на то, что при таком физическом состоянии, которое не соответствует нашей профессии, мы не в состоянии работать долго и редко работаем с радостью, всё же мысль, что мы своё благополучие принесли в жертву долгу, толкает нас на то, чтобы действовать энергично, хотя и со слабыми силами. Если же мы избрали профессию, для которой у нас нет необходимых способностей, то мы никогда не исполним её достойным образом и вскоре с чувством стыда должны будем убедиться в своей собственной неспособности и сказать себе, что мы — бесполезные существа на свете, что мы являемся такими членами общества, которые не могут осуществить своё призвание. Самым естественным результатом будет тогда презрение к самому себе; а есть ли чувство более мучительное, есть ли чувство, которое ещё меньше, чем это, может быть возмещено дарами внешнего мира? Презрение к самому себе — это змея, которая вечно растравляет и гложет сердце, высасывает его животворящую кровь, вливает в неё яд человеконенавистничества и отчаяния.

Заблуждение относительно наших способностей к определённой профессии, которую мы подвергли подобному рассмотрению, — это ошибка, которая мстит за себя, и если даже она не встречает порицания со стороны внешнего мира, то причиняет нам более страшные муки, чем те, какие в состоянии вызвать внешний мир.

Если мы всё это взвесили и если условия нашей жизни позволяют нам избрать любую профессию, тогда мы можем выбрать ту, которая придаёт нам наибольшее достоинство, выбрать

профессию, основанную на идеях, в истинности которых мы совершенно уверены. Мы можем выбрать профессию, открывающую наиболее широкое поприще для деятельности во имя человечества и для нашего приближения к той общей цели, по отношению к которой всякая профессия является только средством, — для приближения к совершенству.

Достоинство есть именно то, что больше всего возвышает человека, что придаёт его деятельности, всем его стремлениям высшее благородство, что позволяет ему несокрушимо возвышаться над толпой, вызывая её изумление.

Но достоинство может придать лишь та профессия, в которой мы не являемся рабскими орудиями, а самостоятельно творим в своём кругу; та профессия, которая не требует предосудительных действий — предосудительных хотя бы только по внешнему виду — и за которую даже самый лучший может приняться с благородной гордостью. Профессия, обладающая всем этим в наибольшей степени, не всегда является самой высокой, но всегда самой предпочтительной.

Но подобно тому как нас унижает профессия, не соответствующая нашему достоинству, точно так же изнемогаем мы под тяжестью профессии, основанной на идеях, которые впоследствии будут нами признаны ложными.

Тут мы не видим другого спасения, кроме самообмана, а спасение, которое строится на самообмане, — это спасение, полное отчаяния.

Те профессии, которые не столько вторгаются в самую жизнь, сколько занимаются абстрактными истинами, наиболее опасны для юноши, у которого ещё нет твёрдых принципов, прочных и непоколебимых убеждений. Вместе с тем эти профессии кажутся нам самыми возвышенными, если они пустили в нашем сердце глубокие корни, если идеям, господствующим в них, мы готовы принести в жертву нашу жизнь и все наши стремления.

Они могут осчастливить того, кто имеет к ним призвание, но они обрекают на гибель того, кто принялся за них поспешно, необдуманно, поддавшись моменту.

Наоборот, высокое мнение об идеях, на которых основана наша профессия, придаёт нам более высокое положение в обществе, повышает наше собственное достоинство, делает наши действия непоколебимыми.

Тот, кто избрал профессию, которую он высоко ценит, содрогнётся при мысли, что может стать недостойным её, — он будет поступать благородно уже потому, что благородным является положение, занимаемое им в обществе.

Но главным руководителем, который должен нас направлять при выборе профессии, является благо человечества, наше собственное совершенствование. Не следует думать, что

оба эти интереса могут стать враждебными, вступить в борьбу друг с другом, что один из них должен уничтожить другой; человеческая природа устроена так, что человек может достичь своего усовершенствования только работая для усовершенствования своих современников, во имя их блага.

Если человек трудится только для себя, он может, пожалуй, стать знаменитым учёным, великим мудрецом, превосходным поэтом, но никогда не сможет стать истинно совершенным и великим человеком.

История признаёт тех людей великими, которые, трудясь для общей цели, сами становились благороднее; опыт превозносит, как самого счастливого, того, кто принёс счастье наибольшему количеству людей; сама религия учит нас тому, что тот идеал, к которому все стремятся, принёс себя в жертву ради человечества, — а кто осмелится отрицать подобные поучения?

Если мы избрали профессию, в рамках которой мы больше всего можем трудиться для человечества, то мы не согнёмся под её бременем, потому что это — жертва во имя всех; тогда мы испытаем не жалкую, ограниченную, эгоистическую радость, а наше счастье будет принадлежать миллионам, наши дела будут жить тогда тихой, но вечно действенной жизнью, а над нашим прахом прольются горячие слёзы благородных людей.

Написано К. Марксом в первой половине августа 1835 г.

Впервые напечатано в 1925 г.

Подпись: Маркс

Печатается по рукописи

Перевод с немецкого

ПИСЬМО К ОТЦУ

В ТРИР

Берлин, 10 ноября [1837 г.]

Дорогой отец!

Бывают в жизни моменты, которые являются как бы пограничной чертой для истекшего периода времени, но которые, вместе с тем, с определённостью указывают на новое направление жизни.

В подобные переходные моменты мы чувствуем себя вынужденными обозреть орлиным взором мысли прошедшее и настоящее, чтобы таким образом осознать своё действительное положение. Да и сама всемирная история любит устремлять свой взор в прошлое, она оглядывается на себя, а это часто придаёт ей видимость попятного движения и застоя; между тем она, словно откинувшись в кресле, призадумалась только, желая понять себя, духовно проникнуть в своё собственное деяние — деяние духа.

Отдельная личность настраивается в такие моменты лирически, ибо каждая метаморфоза есть отчасти лебединая песнь, отчасти увертюра к новой большой поэме, которая стремится придать сверкающему богатству ещё расплывающихся красок прочные формы. И тем не менее, мы хотели бы воздвигнуть памятник тому, что уже однажды пережито, дабы оно вновь завоевало в нашем чувстве место, утраченное им для действия. Но есть ли для пережитого более священное хранилище, чем сердце родителей, этот самый милосердный судья, самый участливый друг, это солнце любви, пламя которого согревает сокровеннейшее средоточие наших стремлений! Да и как могло бы многое дурное, достойное порицания, быть столь успешно выправлено и за-

служить прощение, если бы оно не обнаружилось как проявление существенного, необходимого состояния? И как, по крайней мере, могла бы злополучная подчас игра случая и блужданий духа быть свободной от упрёка в порочности сердца?

Следовательно, когда я теперь, в конце прожитого здесь года, оглядываюсь назад, на весь ход событий, чтобы ответить тебе, мой дорогой отец, на твоё бесконечно дорогое для меня письмо из Эмса, — да будет мне позволено обозреть мои дела так, как я рассматриваю жизнь вообще, а именно как выражение духовного деяния, проявляющего себя всесторонне — в науке, искусстве, частной жизни.

Когда я покинул вас, для меня открылся новый мир, мир любви, к тому же вначале страстной, безнадёжной любви. Даже путешествие в Берлин, которое при других обстоятельствах привело бы меня в величайший восторг, побудило бы к созерцанию природы, разожгло бы жажду жизни, оставило меня холодным. Оно даже сильно расстроило меня, ибо скалы, которые я увидел, были не более непреклонны и горды, чем мои чувства, обширные города не более оживлённы, чем моя кровь, обеды в гостинице не более обильны и неудобоваримы, чем тот рой фантастических образов, который я носил в себе, и, наконец, искусство не так прекрасно, как Женни.

Приехав в Берлин, я порвал все прежние знакомства, неохотно сделал несколько визитов и попытался погрузиться в науку и искусство.

Для того состояния духа, в котором я тогда находился, лирическая поэзия должна была стать первой темой, — по крайней мере самой приятной и близкой. Однако она была чисто идеалистической; причиной этому было моё состояние и всё моё прежнее развитие. Моё небо, моё искусство стали чем-то столь же далёким и потусторонним, как и моя любовь. Всё действительное расплылось, а всё расплывающееся лишено каких-либо границ. Нападки на современность, неопределённые, бесформенные чувства, отсутствие естественности, сплошное сочинительство из головы, полная противоположность между тем, что есть, и тем, что должно быть, риторические размышления вместо поэтических мыслей, но, может быть, также некоторая теплота чувства и жажда смелого полёта — вот чем отмечены все стихи в первых моих трёх тетрадях, посланных Женни. Вся ширь стремления, не знающего никаких границ, прорывается здесь в разных формах, и стихи теряют необходимую сжатость и превращаются в нечто расплывчатое.

Но поэзия могла и должна была быть только попутным занятием: я должен был изучать юриспруденцию и прежде всего почувствовал желание испытать свои силы в философии. Обе они так переплелись между собой, что я, с одной стороны, прочёл — без всякого критического отношения, по-ученически — Гейнекция[2], Тибо[3] и источники (так, например, я перевёл на немецкий язык две первые книги пандектов), с другой стороны, я пытался провести некоторую систему философии права через всю область права. В качестве введения я предпослал некоторые метафизические положения и довёл этот злополучный опус, почти в триста листов, до публичного права.

Здесь прежде всего оказалась серьёзной помехой та самая противоположность между действительным и должным, которая присуща идеализму; она же породила дальнейшее неуклюжее и неправильное подразделение. Вначале шла у меня метафизика права, — как я милостиво окрестил её, — т. е. принципы, размышления, определения понятий, оторванные от всякого действительного права и всякой действительной формы права, всё это на манер Фихте[4], только у меня современнее и бессодержательнее. При этом с самого начала препятствием к пониманию истины служила ненаучная форма математического догматизма, при которой субъект ходит вокруг да около вещи, рассуждает так и сяк, а сама вещь не формируется в нечто многосторонне развёртывающееся, живое. Треугольник даёт математику возможность делать построения и приводить доказательства; он остаётся просто представлением в пространстве, не развивается в какую-либо высшую форму; его нужно сопоставить с чем-либо другим, — тогда он принимает новые положения, и эти различные положения, отнесённые к тому же самому предмету, создают для треугольника различные отношения и истины. Совсем иначе обстоит дело в конкретном выражении живого мира мыслей, каким является право, государство, природа, вся философия: здесь нужно внимательно всматриваться в самый объект в его развитии, и никакие произвольные подразделения не должны быть привносимы; разум самой вещи должен здесь развёртываться как нечто в себе противоречивое и находить в себе своё единство.

В качестве второй части следовала философия права, то есть, согласно моему тогдашнему взгляду, рассмотрение развития мысли в положительном римском праве, как будто положительное право в своём развитии мысли (я не говорю: в своих чисто конечных определениях) могло быть вообще чем-то иным, отличным от формирования понятия права, которым ведь и должна была заниматься первая часть!

Эту вторую часть я сверх того разделил на учение о формальном и материальном праве; при этом первое должно было описать чистую форму системы в её последовательности и связи, а также её подразделение и объём, второе же, наоборот, должно было описать содержание системы, показать, как форма уплотняется в своём содержании. Это та же ошибка, которая имеется и у г-на фон Савиньи, как я это впоследствии обнаружил в его учёном труде о владении [5], с той только разницей, что, согласно Савиньи, формальное определение понятия заключается в том, чтобы «найти место, которое занимает такое-то учение в (зафиксированной) римской системе», а материальное определение сводится «к учению о том положительном содержании, которое римляне связывали с зафиксированным таким образом понятием», тогда как я понимал под формой необходимую архитектонику различных видов понятия, а под материей — необходимое качество этих видов. Ошибка заключалась в том, что я воображал, будто материя и форма могут и должны развиваться отдельно друг от друга, и благодаря этому получил не реальную форму, а нечто вроде письменного стола с выдвижными ящиками, в которые я насыпал затем песку.

Понятие и является посредствующим звеном между формой и содержанием. Поэтому в философском изложении права одно необходимо возникает в другом; более того, форма может быть только дальнейшим развитием содержания. Таким образом я пришёл к подразделению материала, какое способен дать субъект в лучшем случае для лёгкой и поверхностной классификации, — но при этом дух права и его истина исчезли. Всё право распалось на договорное и внедоговорное. Для большей наглядности я позволю себе привести всю схему до подразделения jus publicum *, которое тоже обработано в формальной части.

I	II
Jus privatum **	*Jus publicum*

I. *Jus privatum*

a) Об условном договорном частном праве.
b) О безусловном внедоговорном частном праве.

* — публичного права. *Ред.*
** — Частное право. *Ред.*

А) *Об условном договорном частном праве*

a) Личное право; b) Вещное право; c) Лично-имущественное право.

a) Личное право

I. Из возмездного договора; II. Из договора обеспечения; III. Из безвозмездного договора.

I. *Из возмездного договора*

2. Договор товарищества (societas); 3. *Договор найма* (locatio conductio).

3. *Locatio conductio*

1. Поскольку он относится к operae *:

a) собственно locatio conductio (не имеются в виду ни римская сдача в наём, ни сдача в аренду);

b) *mandatum* **.

2. Поскольку этот договор относится к usus rei ***:

a) на землю: usus fructus**** (тоже не в чисто римском смысле);

b) на дома: habitatio *****.

II. *Из договора обеспечения*

1. Договор о третейском решении или о мировой сделке; 2. Договор страхования.

III. *Из безвозмездного договора*

2. *Договор одобрения*

1. fide jussio ******; 2. negotiorum gestio *******.

---

* — услугам. *Ред.*

** — поручение. *Ред.*

*** — пользованию вещью. *Ред.*

**** — пользование чужой собственностью и её плодами. *Ред.*

***** — право проживания в чужом доме. *Ред.*

****** — поручительство. *Ред.*

******* — ведение чужих дел без поручения. *Ред.*

3. *Договор дарения*

1. donatio*; 2. gratiae promissum **.

b) *Вещное право*

I. *Из возмездного договора*

2. permutatio stricte sic dicta ***.
1. Собственно permutatio ****; 2. mutuum (usurae) *****; 3. *emptio venditio* ******.

II. *Из договора обеспечения*

pignus *******.

III. *Из безвозмездного договора*

2. commodatum ********; 3. depositum *********.

Но к чему заполнять ещё целые страницы вещами, которые я сам потом отверг? Трихотомические деления проходят через всю систему; она изложена с утомительной растянутостью, а римские понятия были искалечены самым варварским образом для того только, чтобы можно было втиснуть их в мою систему. Но, с другой стороны, я полюбил предмет и приобрёл способность обозревать его в целом — по крайней мере, под определённым углом зрения.

В заключительной части материального частного права я заметил ложность всей системы, которая, в основной своей схеме, соприкасается со схемой Канта[6], совершенно отличаясь от неё по выполнению. Снова для меня стало ясно, что без философии мне не пробиться вперёд. Таким образом, я мог с чистой совестью снова кинуться в её объятия, и я написал новую метафизическую систему принципов, в конце которой опять-таки вынужден был убедиться в непригодности как этой системы, так и всех моих прежних попыток.

---

* — дарение. *Ред.*
** — обещание благодарности. *Ред.*
*** — мена в строгом смысле. *Ред.*
**** — мена. *Ред.*
***** — заём (проценты). *Ред.*
****** — купля-продажа. *Ред.*
******* — залог. *Ред.*
******** — ссуда (в смысле предоставления вещи во временное безвозмездное пользование). *Ред.*
********* — передача вещи на хранение. *Ред.*

При этом я усвоил себе привычку делать выписки из всех книг, какие я читал, — например, из «Лаокоона» Лессинга, «Эрвина» Зольгера, «Истории искусств» Винкельмана, «Немецкой истории» Людена [7], — мимоходом нанося на бумагу свои размышления. В то же время я переводил «Германию» Тацита, «Элегии» Овидия и начал изучать самостоятельно, т. е. по грамматикам, английский и итальянский языки — в чём я до сих пор ничего не достиг; читал «Уголовное право» Клейна и его «Анналы» [8], а также все новинки литературы, но последнее только между прочим.

В конце семестра я снова обратился к пляскам муз и к музыке сатиров, и уже в последней тетради, посланной мною вам, идеализм пробивается сквозь вымученный юмор («Скорпион и Феликс»), сквозь неудачную, фантастическую драму («Оуланем»), пока, наконец, он не претерпевает полного превращения и не переходит в чистое искусство формы, по большей части без воодушевляющих объектов, без вдохновенного взлёта идей.

И, однако, только в этих последних стихотворениях внезапно, как бы по удару волшебного жезла, — ах, удар этот вначале был сокрушающим, — передо мной блеснуло, словно далёкий дворец фей, царство подлинной поэзии, и всё, что было создано мной, рассыпалось в прах.

При этих разнообразных занятиях немало было проведено в течение первого семестра бессонных ночей, немало было пережито битв, немало испытано внутренних и внешних побуждений. Однако всё это не очень меня обогатило, к тому же я забросил природу, искусство, весь мир, а своих друзей я от себя оттолкнул. Это как будто почувствовал и мой организм. Один врач посоветовал мне уехать в деревню, и вот впервые, проехав через весь город, я очутился у его ворот, выходящих на дорогу к Штралову. Я не подозревал, что, хилый и немощный здесь, я стану там здоров и крепок телом.

Завеса спала, моя святая святых была опустошена, необходимо было поместить туда новых богов.

От идеализма, — который я, к слову сказать, сравнивал с кантовским и фихтевским идеализмом, питая его из этого источника, — я перешёл к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над землёй, то теперь они стали центром её.

Я уже раньше читал отрывки гегелевской философии, и мне не нравилась её причудливая дикая мелодия. Я захотел ещё раз погрузиться в море, но с определённым намерением — убедиться, что духовная природа столь же необходима, конкретна и имеет такие же строгие формы, как и телесная; я не хотел больше заниматься фехтовальным искусством, а хотел испытать чистоту перлов при свете солнца.

Я написал диалог почти в 24 листа: «Клеант, или об исходном пункте и необходимом развитии философии». Здесь в известной степени соединились искусство и наука, совершенно разошедшиеся друг с другом. И вот я, неутомимый путник, принялся за дело, чтобы философско-диалектически раскрыть божество в таких его проявлениях, как понятие в себе, как религия, как природа, как история. Мой последний тезис оказался началом гегелевской системы, и эта работа, для которой я несколько ознакомился с естествознанием, Шеллингом, историей, стоила мне огромных умственных усилий и написана она так concienne * (она, в сущности, должна была быть новой логикой), что я сам теперь едва могу вдуматься в этот ход мыслей. Это моё любимое детище, взлелеянное при лунном сиянии, завлекло меня, подобно коварной сирене, в объятия врага.

От досады я несколько дней совершенно не был в состоянии думать и бегал, как безумный, в саду у грязных вод Шпре, «омывающих души и разжижающих чай»[9]; я даже отправился на охоту с моим хозяином, затем помчался в Берлин, готовый обнять каждого встречного.

Вскоре после этого я взялся за одни лишь положительные занятия. Я изучил сочинение Савиньи о владении, уголовное право Фейербаха и Грольмана[10], «О значении слов» Крамера[11], сочинение Веннинг-Ингенхейма о системе пандектов[12] и «Учение пандектов» Мюленбруха[13], над чем я всё ещё работаю; я изучил наконец отдельные разделы по собранию Лаутербаха[14], гражданский процесс и особенно церковное право, первую часть которого, «Согласие противоречивых канонов» Грациана, почти целиком прочёл в «Своде [канонического права]», сделав соответственные извлечения; изучил я также и приложение — «Институции» Ланчеллотти[15]. Далее я перевёл часть «Риторики» Аристотеля, прочёл «О приращении наук» знаменитого Бэкона Веруламского[16], много занимался Реймарусом, книгу которого «О художественных инстинктах животных»[17] я продумал с наслаждением. Я принялся также за германское право, но главным образом лишь постольку, поскольку я занимался капитуляриями франкских королей и письмами пап к последним.

От огорчения по поводу болезни Женни и моей напрасной, бесплодной духовной работы, от грызущей досады, что приходится сотворить себе кумира из ненавистного мне воззрения, я заболел, как я уже раньше писал тебе, дорогой отец. Оправившись, я сжёг все стихи и наброски новелл и пр., вообразив, что могу уже совершенно отречься от них; до сих пор, во

* — тонко. *Ред.*

всяком случае, я не дал каких-либо доказательств противоположного.

Во время болезни я ознакомился с Гегелем, от начала до конца, а также с работами большинства его учеников. Благодаря частым встречам с друзьями в Штралове я попал в «Докторский клуб»[18], среди членов которого было несколько приват-доцентов и ближайший из моих берлинских друзей, доктор Рутенберг. Здесь обнаружились в спорах различные, противоположные друг другу взгляды, и всё крепче становились узы, связавшие меня самого с современной мировой философией, влияния которой я думал избежать; но все звуки утихли, меня охватило настоящее неистовство иронии, что̀ легко могло случиться после того, как столь многое подверглось отрицанию. К этому присоединилось молчание Женни, и я не мог успокоиться, пока не отдал дань модернизму и точке зрения современной науки некоторыми плохими произведениями вроде «Посещения» и т. д.

Если я здесь, может быть, недостаточно ясно изобразил тебе этот последний семестр в целом, а также не изложил всех подробностей, затушевав все оттенки, то прости меня, дорогой отец, приняв во внимание моё страстное желание поговорить о моей теперешней жизни.

Г-н фон Шамиссо прислал мне записку весьма незначительного содержания, в которой сообщает мне «о своём сожалении по поводу того, что не может использовать мои работы для альманаха[19], так как последний уже давно отпечатан». Я проглотил это с чувством досады. Книгопродавец Виганд переслал мой план доктору Шмидту, поверенному вундеровской фирмы, торгующей хорошим сыром и плохой литературой. Я прилагаю его письмо; доктор Шмидт ещё не ответил. Однако я ни в коем случае не отказываюсь от этого плана, тем более, что все знаменитые эстетики гегелевской школы обещали своё сотрудничество через посредство доцента Бауэра, играющего среди них крупную роль, и моего сотоварища, доктора Рутенберга.

Что касается, дорогой отец, вопроса о камеральной карьере, то я недавно познакомился с неким асессором Шмидтхеннером, который посоветовал мне после третьего юридического экзамена пойти по этому пути в качестве юстициария; это мне улыбается, тем более, что я действительно предпочитаю юриспруденцию всем административным наукам. Этот человек сказал мне, что сам он и многие другие лица из мюнстерского окружного суда в Вестфалии за три года достигли звания асессора и что это не представляется трудным, — при усиленной работе, разумеется, — так как там все стадии не так твёрдо установлены, как в Берлине или других местах. Если впоследствии,

в качестве асессора, получить докторскую степень, то открывается гораздо более широкая возможность получения вслед за тем экстраординарной профессуры. Примером может служить г-н Гертнер в Бонне, который написал посредственное сочинение о провинциальном законодательстве, а помимо этого известен лишь тем, что принадлежит к гегелевской школе юристов. Но милый, дорогой отец! Разве невозможно было бы поговорить обо всём этом лично с тобой? Состояние Эдуарда, болезнь дорогой мамы, твоё нездоровье, — хотя я надеюсь, что оно не тяжёлое, — всё это заставляет меня желать, даже делает почти необходимым, приехать к вам поскорее. Я был бы уже у вас, если бы меня не удерживало серьёзное сомнение в твоём разрешении и согласии.

Поверь мне, дорогой мой отец, не эгоистические побуждения влекут меня к вам (хотя я был бы счастлив снова увидеть Женни), — меня влечёт мысль, которую я не вправе высказать. Для меня в некотором отношении это было бы даже трудным шагом, но, как пишет моя единственная, милая Женни, все эти соображения должны отступить на задний план перед исполнением священного долга.

Я прошу тебя, дорогой отец, каково бы ни было твоё решение, не показывать этого письма, во всяком случае этой страницы, нашему ангелу матушке. Может быть, моё внезапное прибытие поставит на ноги эту великодушную, прекрасную женщину.

Письмо, которое я послал маме, было составлено задолго до получения милого послания Женни; поэтому я неумышленно писал, может быть, о многом таком, о чём почти не подобало или совсем не подобало писать.

В надежде, что мало-помалу рассеются тучи, сгустившиеся над нашей семьёй, и что мне суждено будет страдать и плакать вместе с вами и, может быть, доказать на деле, находясь вблизи вас, своё глубокое, искреннее участие, свою беспредельную любовь, которую я часто выражаю так плохо; в надежде, что и ты, дорогой, вечно любимый отец, взвесив различные проявления моего мятущегося духа, простишь меня, ибо часто там, где, казалось, заблуждалось сердце, его в действительности заглушал борющийся дух; в надежде, что ты скоро совсем оправишься, так что я смогу сам прижать тебя к груди и высказать все свои мысли, —

остаюсь твой вечно любящий тебя сын

Карл

Прости, дорогой отец, неразборчивый почерк и плохой стиль. Уже почти четыре часа, свеча совсем догорает, и в глазах

у меня туман. Мной овладела настоящая тревога, и я не сумею справиться с потревоженными призраками раньше, чем буду вместе с вами, мои дорогие.

Передай, пожалуйста, привет моей любимой, чудесной Женни. Я уже двенадцать раз перечёл её письмо и всякий раз нахожу в нём новую прелесть. Оно во всех отношениях — также и в стилистическом — прекраснейшее письмо, какое только может написать женщина.

Впервые напечатано в 1897 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА

С ПРИЛОЖЕНИЕМ [20]

Написано К. Марксом в 1839 — марте 1841 г.

Впервые напечатано в 1902 г.

Подпись: Карл Генрих Маркс, доктор философии

Печатается по выправленной К. Марксом копии рукописи

Перевод с немецкого

ДОРОГОМУ ОТЦУ И ДРУГУ

ТАЙНОМУ СОВЕТНИКУ

ГОСПОДИНУ

ЛЮДВИГУ фон ВЕСТФАЛЕН

В ТРИРЕ

ПОСВЯЩАЕТ ЭТИ СТРОКИ В ЗНАК СЫНОВНЕЙ ЛЮБВИ

АВТОР

Вы простите мне, мой дорогой отец и друг, что я предпосылаю Ваше столь дорогое мне имя незначительной брошюре. У меня совершенно нет терпения ждать другого случая, чтобы представить Вам небольшое доказательство моей любви.

*Я желал бы, чтобы все, кто сомневается в идее, имели, подобно мне, счастье восхищаться полным юношеских сил старцем, который приветствует всякий прогресс времени с энтузиазмом и серьёзностью, присущими истине; проникнутый тем убеждённым и светлым идеализмом, который один только знает подлинное слово, способное вызвать всех духов мира, он никогда не отступал в страхе перед мрачными тенями ретроградных призраков, перед чёрными тучами, часто застилающими горизонт нашего времени, но всегда, с божественной энергией и мужественно уверенным взглядом, смотрел сквозь все покровы в тот эмпирей, который пылает в сердце мира. Вы, мой отец и друг, всегда были для меня живым argumentum ad oculos *, что идеализм — не фантазия, а истина.*

Мне незачем просить для Вас физического благополучия. Дух — великий врач-волшебник, которому Вы доверились.

---

* — наглядным доказательством. *Ред.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Форма этой работы была бы, с одной стороны, в большей мере строго научной, с другой стороны, в некоторых своих частях, менее педантичной, если бы она не предназначалась первоначально для докторской диссертации. Внешние причины заставляют меня, однако, отдать её в печать в этом виде. Кроме того я думаю, что мне удалось в ней разрешить одну неразрешённую до сих пор проблему из истории греческой философии.

Людям, знакомым с делом, известно, что по предмету этой работы не существует никаких сколько-нибудь пригодных предварительных работ. Болтовню Цицерона и Плутарха продолжают повторять до настоящего времени. Гассенди, освободивший Эпикура от интердикта, наложенного на него отцами церкви и всем средневековьем, этой эпохой воплощённого бессмыслия, даёт в своих комментариях [21] один только интересный момент. Он старается как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью, что было, конечно, напрасным трудом. Это равносильно тому, как если бы захотели набросить на цветущее, полное жизни тело греческой Лаисы христианское монашеское одеяние. Гассенди скорее сам учится у Эпикура философии и не может нам сообщить по поводу философии Эпикура что-либо поучительное.

На эту работу надо смотреть лишь как на предвестника более обширного сочинения, в котором я думаю обстоятельно разобрать цикл эпикурейской, стоической и скептической философии в их связи со всем греческим спекулятивным мышлением [22]. Недостатки этой работы как со стороны формы, так и в других отношениях там будут устранены.

Хотя *Гегель* в целом правильно определил общие черты названных систем, но при удивительно обширном и смелом плане его истории философии, с которой вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С другой стороны, взгляд Гегеля на то, что он называл спекулятивным par excellence *, мешал этому гигантскому мыслителю признать за указанными системами их высокое значение для истории греческой философии и для греческого духа вообще. Эти системы составляют ключ к истинной истории греческой философии. Более глубокое указание на их связь с греческой жизнью можно найти в сочинении моего друга *Кёппена* «Фридрих Великий и его противники» [23].

Если в виде приложения добавлена критика полемики Плутарха против теологии Эпикура, то это сделано потому, что полемика эта не является чем-то единичным, но характерна для определённого направления, очень отчётливо выражая отношение теологизирующего рассудка к философии.

В этой критике остаётся, помимо прочего, незатронутым также и то, насколько неправильна вообще точка зрения Плутарха, когда он привлекает философию пред судилище религии. По этому поводу достаточно привести, вместо всяких рассуждений, одно место из Давида Юма:

«Для философии, *верховный авторитет* которой должен был бы повсюду признаваться, является, конечно, своего рода унижением, что её по всякому поводу заставляют извиняться за её выводы и оправдываться перед всяким искусством и всякой наукой, которым она не угодила. *При этом вспоминается король, которого обвиняют в государственной измене против своих собственных подданных*» [24].

Философия, пока в её покоряющем весь мир, абсолютно свободном сердце бьётся хоть одна ещё капля крови, всегда будет заявлять — вместе с Эпикуром — своим противникам: «Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах» [25].

Философия этого не скрывает. Признание Прометея:

По правде, всех богов я ненавижу,

есть её собственное признание, её собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества.

А в ответ заячьим душам, торжествующим по поводу того, что положение философии в обществе, повидимому, ухудши-

* — по преимуществу. *Ред.*

лось, она повторяет то, что Прометей сказал слуге богов, Гермесу:

Знай хорошо, что я б не променял
Своих скорбей на рабское служенье:
Мне лучше быть прикованным к скале,
Чем верным быть прислужником Зевеса [26].

Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре.

Берлин, март 1841 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.

О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА В ОБЩЕМ

I. Предмет исследования.
II. Суждения о взаимоотношении между физикой Демокрита и физикой Эпикура.
III. Затруднения, возникающие при отождествлении натурфилософии Демокрита с натурфилософией Эпикура.
IV. Общее принципиальное различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.
V. Результат.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА В ЧАСТНОСТЯХ

Глава первая. Отклонение атома от прямой линии.
Глава вторая. Качества атома.
Глава третья. Атомы-начала и атомы-элементы.
Глава четвёртая. Время.
Глава пятая. Метеоры.

ПРИЛОЖЕНИЕ

КРИТИКА ПОЛЕМИКИ ПЛУТАРХА ПРОТИВ ТЕОЛОГИИ ЭПИКУРА

Предварительное замечание.

I. Отношение человека к богу

1. Страх и потустороннее существо.
2. Культ и индивидуум.
3. Провидение и униженный бог.

II. Индивидуальное бессмертие

1. О религиозном феодализме. Ад для черни.
2. Вожделение толпы.
3. Гордыня избранных.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА В ОБЩЕМ

I. ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Греческая философия, на первый взгляд, закончилась так, как не должна кончаться хорошая трагедия, а именно: бесцветной развязкой. Кажется, что с Аристотелем, этим Александром Македонским греческой философии, прекращается объективная история философии в Греции, и даже мужественно сильным стоикам не удаётся то, что удалось спартанцам в их храмах: крепко приковать Афину к Гераклу, чтобы она не могла убежать.

Эпикурейцев, стоиков, скептиков рассматривают чуть ли не как неуместный придаток, ни в какой мере не соответствующий своим величественным предпосылкам. Эпикурейская философия представляет собой будто бы синкретический агрегат из физики Демокрита и морали киренаиков; стоицизм является будто бы соединением гераклитовской философии природы, нравственного мировоззрения киников и, пожалуй, ещё аристотелевской логики; наконец, скептицизм есть якобы необходимое зло, выступающее против этих догматических систем. Превращая, таким образом, эти философские учения в односторонний и тенденциозный эклектизм, их бессознательно связывают с александрийской философией. Наконец, александрийская философия рассматривается как полнейшее фантазёрство и хаос, как путаница, в которой, самое большее, можно-де признать универсальность намерения.

Существует, правда, очень избитая истина, которая гласит, что возникновение, расцвет и гибель образуют тот железный круг, в который заключено всё человеческое и который оно должно пройти до конца. В таком случае не было бы ничего удивительного, если бы греческая философия, достигнув в лице Аристотеля высшего расцвета, затем увяла. Но смерть героев подобна закату солнца, а не смерти лягушки, лопнувшей с натуги.

Кроме того, возникновение, расцвет и гибель — совершенно общие, совершенно смутные представления, в которые, правда, можно вложить всё, но с помощью которых нельзя ничего понять. Сама смерть заложена уже в живом, и присущую ей форму следовало бы поэтому рассматривать — точно так же, как и данную форму жизни, — в её специфической особенности.

Наконец, если бросить взгляд на историю, то представляют ли эпикуреизм, стоицизм и скептицизм частные явления? Не представляют ли они основные типы римского духа, ту форму, в которой Греция перекочевала в Рим? Не являются ли они по своему существу настолько характерными, мощными, вечными, что даже современный мир должен был признать за ними полное духовное право гражданства?

Я указываю на это лишь для того, чтобы напомнить историческую важность этих систем. Но здесь речь идёт не об их общем значении для образования вообще; речь идёт об их связи с более древней греческой философией.

Не должно ли было бы это отношение побудить, по крайней мере, к исследованию того, каким образом греческая философия закончилась двумя различными группами эклектических систем, одна из которых составляет цикл эпикурейской, стоической и скептической философии, а вторая известна под общим именем александрийской спекулятивной философии? Разве, далее, не замечателен тот факт, что после платоновской и аристотелевской философских систем, приближающихся к завершённости по широте своего охвата, появляются новые системы, которые опираются не на эти богатые духовные формы, а возвращаются гораздо дальше назад, к самым простым школам: в области физики — к натурфилософам, в области этики — к сократовской школе? Чем, далее, объясняется тот факт, что системы, выступающие после Аристотеля, словно находят в прошлом свою основу как нечто готовое, что Демокрит соединяется с киренаиками, а Гераклит — с киниками? Случайное ли это явление, что у эпикурейцев, стоиков и скептиков полностью представлены все моменты самосознания, но каждый момент представлен здесь как нечто существующее в отдельности? Является ли случайным, что эти системы, вместе взятые, образуют законченную структуру самосознания? Наконец, разве это случайность, что указанные системы признают действительностью истинной науки тот образ, который, в лице семи мудрецов, знаменует мифологическое начало греческой философии и который, словно в фокусе, воплотился в Сократе, этом демиурге философии, я имею в виду образ мудреца — σοφός?

Мне кажется, что если более ранние системы представляют больше интереса и значения в смысле содержания греческой философии, то послеаристотелевские системы, и преимущест-

ренно цикл эпикурейской, стоической и скептической школ, более значительны и интересны со стороны её субъективной формы, её характера. Однако эта-то субъективная форма — духовный носитель философских систем — до сих пор была почти совершенно забыта из-за их метафизических определений.

Изложение эпикурейской, стоической и скептической философий в их целом и во всей полноте их отношения к более ранней и более поздней греческой философской мысли я предполагаю дать в более подробном исследовании.

Здесь достаточно развить это отношение на одном как бы примере и с одной только стороны, именно со стороны связи этих философий с более ранней философской мыслью.

В качестве такого примера я беру отношение натурфилософии Эпикура к натурфилософии Демокрита. Я не думаю, чтобы оно было наиболее подходящей исходной точкой. Ибо, с одной стороны, это старый, глубоко укоренившийся предрассудок — отождествлять физику Демокрита и физику Эпикура и видеть в изменениях, внесённых Эпикуром, только произвольные фантазии; с другой стороны, я вынужден, что касается частностей, вдаваться в то, что может показаться мелочами. Однако именно потому, что этот предрассудок так же стар, как история философии, и различия так глубоко скрыты, что их можно обнаружить как бы только с помощью микроскопа, — именно поэтому особенно важно будет указать существенное, доходящее до мельчайших подробностей различие между физикой Демокрита и физикой Эпикура, несмотря на связь между ними. То, что можно проследить на деталях, ещё легче выявить там, где отношения эти выражены в более крупном масштабе, — между тем как, наоборот, совершенно общие соображения оставляют сомнение в том, подтвердится ли общий вывод в каждом отдельном случае.

II. СУЖДЕНИЯ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ МЕЖДУ ФИЗИКОЙ ДЕМОКРИТА И ФИЗИКОЙ ЭПИКУРА

В каком вообще отношении находится моё мнение к прежним мнениям, — это будет видно, когда мы бегло рассмотрим суждения древних о взаимоотношении между физикой Демокрита и физикой Эпикура.

Стоик Посидоний, Николай и *Сотион* обвиняют Эпикура в том, что учение Демокрита об атомах и Аристиппа о наслаждении он выдал за своё собственное учение [1]. Академик *Котта* задаёт у Цицерона вопрос: «Что же собственно есть в физике Эпикура, что не принадлежало бы Демокриту? Эпикур, правда, кое-что изменяет, но большей частью повторяет слова Демокрита» [2]. Сам же *Цицерон* говорит: «В физике, которой Эпикур

особенно кичится, он совершенно несведущ. Бо̀льшая часть принадлежит Демокриту; там же, где Эпикур от него отклоняется, где он хочет исправить, там он только портит и ухудшает» [3]. Но в то время как многие упрекали Эпикура в том, что он поносит имя Демокрита, Леонтей, наоборот, утверждает (как об этом говорит Плутарх), что Эпикур почитал Демокрита за то, что тот до него провозгласил истинное учение, что он раньше открыл принципы природы [4]. В сочинении «О мнениях философов» Эпикур именуется философствующим в духе Демокрита [5]. В своём произведении «Колот» Плутарх идёт дальше. Сравнивая по порядку Эпикура с Демокритом, Эмпедоклом, Парменидом, Платоном, Сократом, Стильпоном, киренаиками и академиками, он силится сделать тот вывод, что «из всей греческой философии Эпикур усвоил себе ложное, истинного же он не понял» [6]. Враждебных инсинуаций подобного рода полно также и сочинение «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо».

Это неблагоприятное мнение более древних писателей остаётся таким же и у отцов церкви. Я привожу в примечании только одно место из Климента Александрийского [7], отца церкви, отношение которого к Эпикуру особенно заслуживает упоминания, так как предостережение апостола Павла против философии вообще он превратил в предостережение против эпикурейской философии, как такой философии, которая даже не фантазировала о провидении и тому подобном [8]. Но как вообще склонны были обвинять Эпикура в плагиатах — это самым наглядным образом показывает *Секст Эмпирик,* который пытается выдать за главные источники эпикурейской философии несколько совершенно не подходящих для этого мест из Гомера и Эпихарма [9].

Как известно, писатели нового времени в целом точно так же считают Эпикура, — поскольку он является натурфилософом, — лишь плагиатором Демокрита. Их мнение вообще может быть здесь представлено одним замечанием *Лейбница:*

«Мы знаем об этом великом человеке» (Демокрите) «почти лишь то, что заимствовал у него Эпикур, который неспособен был брать у него всегда самое лучшее» [10].

Если, таким образом, по Цицерону, Эпикур ухудшил учение Демокрита, причём Цицерон признаёт за Эпикуром, по крайней мере, намерение исправить учение Демокрита и способность видеть недостатки этого учения; если Плутарх приписывает ему непоследовательность [11] и предопределённую склонность к худшему, распространяя, таким образом, своё подозрение и на его намерения, то Лейбниц отказывает ему даже в способности умело делать извлечения из Демокрита.

Все, однако, сходятся в том, что Эпикур заимствовал свою физику у Демокрита.

III. ЗАТРУДНЕНИЯ, ВОЗНИКАЮЩИЕ ПРИ ОТОЖДЕСТВЛЕНИИ НАТУРФИЛОСОФИИ ДЕМОКРИТА С НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА

За тождественность физики Демокрита и Эпикура говорит многое и кроме исторических свидетельств. Принципы — атомы и пустота — бесспорно одни и те же. Только в отдельных определениях преобладает, по видимости, произвольное, а следовательно несущественное, различие.

Но в таком случае остаётся странная, неразрешимая загадка. Два философа выступают с одной и той же наукой, развивают её одним и тем же способом, однако — как это непоследовательно! — они диаметрально противоположны друг другу во всём, что относится к вопросу об истине, достоверности, применении этой науки, что касается вообще отношения между мыслями и действительностью. Я говорю, что они диаметрально противоположны друг другу, и постараюсь теперь это доказать.

А) Суждение Демокрита *об истинности и достоверности человеческого знания* установить, повидимому, трудно. У него встречаются противоречащие друг другу места, или, вернее, не эти места противоречат друг другу, а самые взгляды Демокрита. Утверждение Тренделенбурга в комментарии к аристотелевой психологии, что лишь позднейшие писатели, а не Аристотель, знали об этом противоречии, фактически неверно. В психологии Аристотеля сказано: «Демокрит считает душу и разум одним и тем же, ибо явление есть, по его мнению, истинное» [1], в «Метафизике» же, наоборот, говорится: «Демокрит утверждает, что либо ничто не истинно, либо же истина сокрыта от нас» [2]. Разве не противоречат друг другу эти места у Аристотеля? Если явление есть истинное, — как истина может быть сокрыта? Скрытое начинается лишь там, где явление и истина отделяются друг от друга. Но *Диоген Лаэрций* говорит, что Демокрита причисляли к скептикам. Приводится его изречение: «Доподлинно мы ничего не знаем, ибо истина сокрыта в бездонной глубине» [3]. Подобные же замечания можно найти у *Секста Эмпирика* [4].

Это скептическое, неуверенное и внутренне противоречивое воззрение Демокрита получило всего лишь дальнейшее развитие в *том*, как *он определяет соотношение атома и чувственно воспринимаемого мира*.

С одной стороны, чувственное явление не присуще самим атомам. Оно не *объективное явление*, а *субъективная видимость*. «*Истинные* принципы — это атомы и пустота; *всё остальное — мнение, видимость*» [5]. «Только во мнении существует холодное, только во мнении существует тёплое, в действительности же —

только атомы и пустота» [6]. Поэтому *единое* не слагается в действительности из многих атомов, а «в результате соединения атомов *кажется*, что возникает всякое единое» [7]. Только разумом можно поэтому созерцать принципы, которые уже вследствие малых размеров недоступны чувственному глазу и поэтому называются даже *идеями* [8]. Однако, с другой стороны, чувственное явление есть единственный истинный объект, и «чувственное восприятие» есть «разумное мышление», а это истинное — изменчиво, непостоянно, оно есть явление. Но говорить: явление есть истинное — значит противоречить самому себе [9]. Таким образом, то одна сторона, то другая превращается попеременно в субъективное или в объективное. И вот противоречие как будто устраняется тем, что обе противоречащие стороны распределяются между двумя мирами. Демокрит превращает поэтому чувственную действительность в субъективную видимость, но антиномия, изгнанная из мира объектов, продолжает существовать в его собственном самосознании, в котором понятие атома и чувственное созерцание враждебно сталкиваются друг с другом.

Демокриту, таким образом, не удаётся избегнуть антиномии. Здесь ещё не место объяснять её. Довольно того, что нельзя отрицать её существование.

Послушаем, наоборот, Эпикура. *Мудрец*, — говорит он, — относится к вещам *догматически*, а *не скептически* [10]. И именно в том и состоит его преимущество перед остальными, что он убеждён в своём знании [11]. «Все чувства суть вестники истинного» [12]. «*Ничто не может опровергнуть чувственное восприятие:* однородное восприятие не может опровергнуть другое, однородное с ним, так как они равносильны, а неоднородное не может опровергнуть неоднородное, ибо судят они не об одном и том же; не может опровергнуть его и понятие, так как понятие зависит от чувственных восприятий» [13], — сказано в «Каноне». Но в то время как *Демокрит* делает *чувственный мир субъективной видимостью, Эпикур* делает его *объективным явлением.* И в этом он сознательно усматривает своё отличие от Демокрита, так как утверждает, что разделяет *те же принципы, однако не* считает чувственные качества *существующими лишь во мнении* [14].

Но если, таким образом, критерием служит Эпикуру чувственное восприятие; если восприятию соответствует объективное явление, — то остаётся только признать правильным выводом то, что заставляет Цицерона пожимать плечами. «Солнце представляется великим по своим размерам Демокриту, как человеку учёному и вполне овладевшему геометрией, Эпикуру же оно представляется величиной примерно в два фута, потому что он считает, что величина солнца *в действительности* такова, какой она *нам кажется*» [15].

В) *Это различие теоретических взглядов* Демокрита и Эпикура на достоверность науки и истинность её объектов *проявляется* в *различии научной энергии* и *практической деятельности* этих двух мыслителей.

Демокрит, у которого принцип не выступает в явлении, а остаётся лишённым действительности и существования, имеет зато перед собой, как мир реальный и полный содержания, *мир чувственного восприятия*. Правда, этот мир — лишь субъективная видимость, но именно в силу этого он оказывается оторванным от принципа и пребывающим в своей самостоятельной реальности; являясь в то же время единственным реальным объектом, мир этот имеет ценность и значение *как таковой*. Демокрит вынужден поэтому перейти к *опытному наблюдению*. Неудовлетворённый философией, он бросается в объятия *положительного знания*. Мы уже слышали, что Цицерон называет его vir eruditus *. Он был сведущ в физике, этике, математике, во всех дисциплинах, входивших в круг знания его времени, во всех искусствах [16]. Уже приведённый Диогеном Лаэрцием перечень сочинений Демокрита свидетельствует об его учёности [17]. Но так как для учёности характерно стремление всё больше расширять собираемый материал, направляя свои поиски вовне, то мы видим, что Демокрит *объезжает полмира*, чтобы накопить опыт, знания и наблюдения. «Из всех моих современников, — с гордостью говорит о себе Демокрит, — я объехал наибольшую часть земли, исследуя самое отдалённое; я видел наибольшее число земель и стран и я слушал речи наибольшего числа учёных людей, а в комбинировании линий, связанном с доказательством, никто меня не превзошёл, даже египетские так называемые арпедонапты **» [18].

Деметрий в «Одноимённых авторах» и *Антисфен* в «Диадохах» рассказывают, что Демокрит отправился в Египет к жрецам, чтобы изучить геометрию, и к халдеям в Персию и что он доехал до Красного моря. Некоторые утверждают, что он встречался с гимнософистами *** в Индии и что он побывал в Эфиопии [19]. С одной стороны, *жажда знания* не даёт ему покоя; с другой стороны, *неудовлетворённость истинным, т. е. философским, знанием* гонит его вдаль. Знание, которое он считает истинным, бессодержательно; знание, которое даёт ему содержание, лишено истинности. Возможно, что анекдот древних о Демокрите представляет собой вымысел, но в таком случае это очень правдоподобный вымысел, так как он подчёркивает внутреннюю противоречивость, присущую Демокриту. Рассказывают, будто

---

* — учёный муж. *Ред.*

** — землемеры. *Ред.*

*** — греческое название индийских мудрецов, живших нагими в лесах. *Ред.*

Демокрит сам ослепил себя для того, чтобы *свет, чувственно воспринимаемый глазом,* не затмил *остроты его ума* [20]. И это — тот самый человек, который, по словам Цицерона, объехал полмира. Но он не нашёл того, чего искал.

В лице Эпикура — перед нами совершенно противоположная фигура.

В философии Эпикур находит *удовлетворение* и *блаженство.* «Ты должен служить философии, — говорит он, — чтобы достигнуть истинной свободы. Тому, кто подчинился и весь отдался ей, не приходится долго ждать; он тотчас же становится свободным. Ибо само служение философии есть свобода» [21]. «Ни юноша, — поучает он дальше, — не должен откладывать занятия философией, ни старик не должен оставлять эти занятия. Ибо для забот о здоровье души никто не бывает ни недозревшим, ни перезревшим. А тот, кто говорит, что время для занятий философией ещё не наступило или уже миновало, — похож на того, кто утверждает, что для счастья час ещё не наступил или что он уже прошёл» [22]. В то время как Демокрит, неудовлетворённый философией, бросается в объятия эмпирического знания, *Эпикур презирает положительные науки,* так как они, по его мнению, ничем не содействуют достижению *истинного совершенства* [23]. Его называют *врагом науки,* человеком, презирающим грамматику [24]. Его упрекают даже в невежестве, «но, — говорит один эпикуреец у Цицерона, — не Эпикур был необразован, а невежественны те, которые думают, что и старик должен повторять как заученное то, чего стыдно не знать мальчику» [25].

Но в то время как *Демокрит* стремится приобрести знания у *египетских жрецов, персидских халдеев* и *индийских гимнософистов, Эпикур гордится* тем, что он не имел *никаких учителей,* что он *самоучка* [26]. Некоторые, — говорит он, по свидетельству Сенеки, — стремятся к истине без всякой посторонней помощи. Он, проложивший сам себе путь, относится к их числу. И их, самоучек, он больше всего хвалит. Другие — это, мол, умы второго разряда [27]. В то время как беспокойный дух Демокрита гонит его во все части света, Эпикур лишь два или три раза покидает свой сад в Афинах и ездит в Ионию не для исследований, а для того, чтобы навестить друзей [28]. В то время, наконец, как Демокрит, отчаявшись в знаниях, лишает себя зрения, Эпикур, чувствуя приближение смерти, садится в тёплую ванну, требует чистого вина и советует своим друзьям оставаться верными философии [29].

С) Нельзя приписать только что указанные различия случайной индивидуальности обоих философов; два противоположных направления — вот что воплощено в них. Здесь перед нами выступает как различие в практической деятельности то, что

выше получило своё выражение как различие в теоретическом сознании.

Рассмотрим, наконец, ту *форму рефлексии,* которая *выражает отношение мысли к бытию, их взаимоотношение.* В том общем отношении, которое философ устанавливает между миром и мыслью, он лишь объективирует для самого себя отношение своего особого сознания к реальному миру.

Демокрит рассматривает *необходимость* как форму рефлексии действительности [30]. Аристотель говорит о нём, что он всё сводит к необходимости [31]. Диоген Лаэрций сообщает, что вихрь атомов, из которого всё происходит, и есть демокритовская необходимость [32]. Обстоятельнее говорит об этом автор сочинения «О мнениях философов»: «Необходимость, по Демокриту, является судьбой, и правом, и провидением, и созидательницей мира. Субстанцией же этой необходимости являются сопротивление материи, её движение и удар» [33]. Подобное же место находится в физических эклогах *Стобея* [34] и в шестой книге «Евангельского подготовления» *Евсевия* [35]. В этических эклогах Стобея сохранилось следующее изречение Демокрита [36], которое почти буквально повторено и в четырнадцатой книге Евсевия [37], а именно: люди измыслили себе призрак случая — свидетельство своей собственной беспомощности, так как *случай враждует с сильным мышлением.* Точно так же *Симплиций* относит к Демокриту то место у Аристотеля, где он говорит о древнем учении, устраняющем случай [38].

Эпикур же, наоборот, говорит: «*Необходимость,* которая вводится некоторыми в качестве верховной повелительницы, *не существует,* но одно *случайно,* другое зависит от нашего *произвола.* Необходимость непререкаема, случай, наоборот, непостоянен. Уж лучше следовать мифу о богах, чем быть рабом εἱμαρμένη * физиков. Ибо миф этот оставляет надежду на умилостивление богов посредством их почитания, εἱμαρμένη же есть неумолимая необходимость. Признать же надо *случай,* а *не бога,* как думает толпа» [39]. «Несчастье — жить в необходимости, но жить в необходимости вовсе не является необходимостью. Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. Возблагодарим же бога за то, что никого нельзя удержать в жизни. Обуздать самоё необходимость — дозволено» [40].

Нечто подобное высказывает эпикуреец Веллей у Цицерона по поводу стоической философии: «Что следует думать о такой философии, по воззрению которой, — как это представляется старым и притом невежественным бабам, — всё происходит по воле рока?.. Эпикур — наш избавитель, он дал нам свободу» [41].

---

* — судьбы, рока. *Ред.*

Чтобы избегнуть признания какой бы то ни было необходимости, Эпикур *отрицает* даже *разделительное суждение* [42].

Утверждают, правда, что и Демокрит признавал случай, но из двух мест, которые мы находим об этом у Симплиция [43], одно делает сомнительным другое, так как оно ясно показывает, что не Демокрит применял категорию случая, а Симплиций приписывал её Демокриту как последовательный вывод. А именно, Симплиций говорит, что Демокрит не указывает причины сотворения мира вообще и что он, *повидимому*, считает причиной случай. Но здесь дело не в *определении содержания*, а в той *форме*, которую Демокрит *сознательно* применял. Так же обстоит дело с сообщением Евсевия: Демокрит, сделав случай властелином общего и божественного, утверждал, что здесь всё происходит благодаря случаю, тогда как из человеческой жизни и природы, данной в опыте, он изгонял случай, а проповедников его поносил как глупцов [44].

Отчасти мы имеем здесь дело просто с домыслами христианского епископа *Дионисия*, отчасти же — там, где начинается общее и божественное, — представление Демокрита о необходимости перестаёт отличаться от случая.

Одно, таким образом, исторически верно: *Демокрит* признаёт *необходимость, Эпикур — случайность*, и каждый с полемическим жаром отрицает противоположный взгляд.

Главное следствие этого различия выражается в способе объяснения отдельных физических явлений.

Необходимость проявляется в конечной природе как *относительная необходимость*, как *детерминизм*. Относительная необходимость может быть выведена только из *реальной возможности*, это значит: существует круг условий, причин, оснований и т. д., которыми опосредствуется эта необходимость. Реальная возможность является раскрытием относительной необходимости. И мы находим применение её у Демокрита. Приведём несколько доказательств из Симплиция.

Если человек, почувствовав жажду, напьётся воды и станет здоров, то Демокрит будет считать причиной не случай, а жажду. Ибо если он и допускал, повидимому, случай при сотворении мира, то он всё же утверждает, что в каждом отдельном явлении случай не есть причина чего-либо, а лишь указывает на другие причины. Так, например, причиной находки клада является-де рытьё ямы или причиной роста оливкового дерева — его посадка [45].

Энтузиазм и серьёзность, с которыми Демокрит вводит этот способ объяснения в исследование природы, значение, которое он придаёт стремлению всё обосновывать, наивно высказывается в признании: «Я предпочёл бы открытие одной новой причинной связи персидскому престолу!» [46]

Эпикур опять-таки прямо противоположен Демокриту. Случай есть та действительность, которая имеет лишь значение возможности, *абстрактная же возможность* есть прямой *антипод реальной*. Последняя ограничена строгими пределами, подобно рассудку; первая же беспредельна, как фантазия. Реальная возможность стремится обосновать необходимость и действительность своего объекта; абстрактная же возможность интересуется не объектом, которому даётся объяснение, а субъектом, который это объяснение даёт. Лишь бы только предмет был возможен, мыслим. То, что абстрактно возможно, что можно мыслить, то не становится поперёк дороги мыслящему субъекту, не составляет для него границы, камня преткновения. Является безразличным, осуществлена ли эта возможность, потому что интерес направлен здесь не на предмет как таковой.

Поэтому Эпикур допускает безграничную беспечность при объяснении отдельных физических явлений.

Яснее это видно будет из письма к Пифоклу, которое нам предстоит ещё рассмотреть. Здесь достаточно обратить внимание на отношение Эпикура к мнениям прежних физиков. Там, где автор сочинения «О мнениях философов» и Стобей приводят различные взгляды философов о субстанции звёзд, о величине и форме солнца и т. п., они обыкновенно говорят об Эпикуре: он не отвергает ни одного из этих мнений, *все они*, по его мнению, *могут* быть верны, он придерживается *возможного*[47]. Эпикур даже *полемизирует* против логически обосновывающего, а потому одностороннего, способа объяснения из реальной возможности.

Так, *Сенека* говорит в своих «Естественно-исторических вопросах»: Эпикур утверждает, что все эти причины могли бы существовать, пытается дать помимо этого ещё и другие объяснения и *порицает* тех, кто утверждает, что имеется лишь какая-нибудь одна из этих причин, так как рискованно судить аподиктически о том, что можно выводить только из предположений[48].

Как мы видим, здесь отсутствует интерес к исследованию реальных оснований объектов. Дело идёт лишь об успокоении объясняющего субъекта. Так как всё возможное допускается как возможное, что соответствует характеру абстрактной возможности, то, очевидно, *случайность бытия* лишь переносится в *случайность мышления*. Единственное правило, которое предписывает Эпикур, — «объяснение *не* должно *противоречить* чувственному восприятию» — есть нечто само собой понятное, ибо абстрактно возможное в том именно и состоит, чтобы быть свободным от противоречия, которого, следовательно, надо остерегаться[49]. Наконец, Эпикур сознаётся, что его способ объяснения имеет целью *невозмутимость самосознания*, а *не познание природы само по себе*[50].

Нет необходимости, конечно, доказывать ещё, что и в данном случае он представляет полную противоположность Демокриту.

Мы видим, таким образом, как оба мыслителя на каждом шагу оказываются противоположными друг другу. Один — скептик, другой — догматик; один считает чувственный мир субъективной видимостью, другой — объективным явлением. Тот, который считает чувственный мир субъективной видимостью, опирается на эмпирическую науку о природе и на положительные знания и воплощает в себе беспокойство наблюдения, экспериментирующего, всюду ищущего познаний, странствующего по свету. Другой, который считает мир явлений реальным, презирает опыт; в нём воплощены покой самоудовлетворённого мышления, самостоятельность, которая черпает своё знание ex principio interno *. Но противоречие идёт ещё дальше. *Скептик* и *эмпирик,* считающий чувственную природу субъективной видимостью, рассматривает её с точки зрения *необходимости* и старается объяснить и понять реальное существование вещей. Наоборот, *философ* и *догматик,* признающий явление реальным, везде видит только *случай,* и его способ объяснения скорее сводится к тому, чтобы отвергнуть всякую объективную реальность природы. В этих противоположностях как будто кроется известная несообразность.

Лишь с трудом можно ещё допустить, что эти философы, во всём противореча друг другу, будут придерживаться одного и того же учения. И всё же они представляются прикованными друг к другу.

Выяснить в общем их отношение друг к другу — такова задача следующего отдела.

* — из внутреннего принципа. *Ред.*

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ФИЗИКОЙ ДЕМОКРИТА И ФИЗИКОЙ ЭПИКУРА В ЧАСТНОСТЯХ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОТКЛОНЕНИЕ АТОМА ОТ ПРЯМОЙ ЛИНИИ

Эпикур признаёт *троякое* движение атомов в пустоте [1]. Одно из них есть движение *падения по прямой линии;* другое происходит вследствие того, что атом *отклоняется от прямой линии;* третье же возникает благодаря *отталкиванию многочисленных атомов друг от друга*. Признание первого и последнего из этих видов движения является общим для Демокрита и Эпикура; *отклонение же атома* от прямой линии отличает Эпикура от Демокрита [2].

По поводу этого движения отклонения много острили. *Цицерон* в особенности неистощим, когда он затрагивает эту тему. Так, между прочим, у него говорится: «Эпикур утверждает, что атомы несутся в силу своей тяжести вниз по прямой линии; это и есть, по его мнению, естественное движение тел. Но затем его осенила мысль, что если бы все атомы двигались сверху вниз, то никогда ни один атом не пришёл бы в соприкосновение с другим. Поэтому Эпикур прибег к ложному утверждению: он заявил, что атом якобы чуть-чуть отклоняется, но это совершенно невозможно. Отсюда-де возникают сплетения, сочетания и сцепления атомов между собой, и в результате образуется мир, все части мира и всё, что в нём содержится. Не говоря уже о том, что всё это по-детски выдумано, Эпикур не достигает даже того, чего хочет» [3]. Другую версию мы находим у Цицерона в первой книге его сочинения «О природе богов». «Так как Эпикур понял, что если бы атомы вследствие своей собственной тяжести неслись вниз, то от нашей власти ничего бы не зависело, ибо движение атомов является определённым и необходимым, — то он, чтобы избегнуть необходимости, измыслил такое средство, до которого Демокрит не додумался. Эпикур говорит, что атом, хотя он и несётся сверху вниз вследствие своего веса

и тяжести, всё же чуть-чуть отклоняется. Утверждать это постыднее, чем не уметь доказать то, чего он хочет»[4].

Аналогично рассуждает *Пьер Бейль:*

«До него» (т. е. Эпикура) «в атомах допускали только движение, обусловленное тяжестью, и движение, обусловленное отталкиванием. Эпикур предположил, что даже в пустоте атомы немного отклоняются от прямой линии, и отсюда, говорил он, явилась свобода... Надо заметить, между прочим, что это не было единственным мотивом, побудившим его придумать это движение отклонения; последнее служило ему также для объяснения встречи атомов, потому что он, конечно, видел, что никогда не в состоянии будет объяснить возможность встречи атомов при предположении, что они с одинаковой скоростью движутся по прямым линиям, все сверху вниз, и что при этом условии невозможно было бы возникновение мира. Атомы должны были поэтому отклоняться от прямой линии»[5].

Я пока оставляю в стороне вопрос о степени убедительности этих рассуждений. Однако всякий может с первого же взгляда заметить, что новейший критик Эпикура, *Шаубах,* неправильно понял Цицерона, когда он говорит:

«Атомы вследствие тяжести, т. е. по физическим основаниям, все несутся параллельно вниз, но от взаимного отталкивания приобретают другое движение — а именно, по Цицерону («О природе богов», I, 25), некоторое косое движение в силу случайных причин, действующих притом извечно»[6].

Во-первых, Цицерон в цитированном месте считает не отталкивание основанием косого направления, а, наоборот, косое направление — основанием отталкивания. Во-вторых, он не говорит о случайных причинах, а, наоборот, порицает Эпикура за то, что тот не приводит никаких причин; да и само по себе было бы противоречием считать в одно и то же время основанием косого направления как отталкивание, так и случайные причины. Тогда можно было бы говорить самое большее о случайных причинах отталкивания, но не косого направления.

Впрочем, в рассуждениях Цицерона и Бейля есть одна особенность, которая настолько бросается в глаза, что её необходимо тут же и отметить. А именно, они приписывают Эпикуру такие побудительные мотивы, из которых один исключает другой: Эпикур допускает якобы отклонение атомов то для объяснения отталкивания, то для объяснения свободы. Но если атомы *не* встречаются друг с другом без отклонения, то в таком случае отклонение излишне для обоснования свободы, так как противоположность свободы берёт своё начало, как мы видим у *Лукреция*[7], лишь вместе с детерминированной и вынужденной встречей атомов. Если же атомы встречаются друг с другом *без* отклонения, то последнее излишне для обоснования отталкивания. Я утверждаю, что противоречие это возникает в том случае, если причины отклонения атома от прямой линии понимаются так внешне и бессвязно, как это имеет место у

Цицерона и Бейля. У Лукреция, который вообще из всех древних один только постиг эпикурейскую физику, мы найдём более глубокую трактовку вопроса.

Обратимся теперь к рассмотрению самого отклонения.

Как точка снята в линии, точно так же каждое падающее тело снято в той прямой линии, которую оно описывает. Специфическое его качество не имеет здесь значения. Яблоко при своём падении описывает такую же отвесную линию, как и кусок железа. Всякое тело, поскольку мы его рассматриваем в движении падения, есть, таким образом, не что иное, как движущаяся точка, и притом точка, лишённая самостоятельности, теряющая свою индивидуальность в определённом наличном бытии — в прямой линии, которую она описывает в своём движении. Поэтому Аристотель справедливо замечает против пифагорейцев: «Вы говорите, что движение линии образует поверхность, движение точки — линию; в таком случае и движения монад будут линиями» [8]. Таким образом, вывод из этого пифагорейского представления — как для монад, так и для атомов, ввиду их постоянного движения [9], — был бы тот, что ни атомы, ни монады не существуют, что они, наоборот, исчезают в прямой линии; ибо поскольку мы представляем себе атом лишь падающим по прямой линии, мы не имеем ещё дела с плотностью атома. Прежде всего, если представлять себе пустоту как пустое пространство, то *атом* является *непосредственным отрицанием абстрактного пространства,* является, следовательно, *пространственной точкой.* Плотность, интенсивность, которая, в противовес внеположности пространства, утверждает себя внутри себя, может явиться следствием только принципа, отрицающего пространство во всей его сфере, а таким принципом в действительной природе является время. Кроме того, если даже не согласиться с этим, то атом, поскольку движение его составляет прямую линию, определяется исключительно пространством, имеет, в силу необходимости, бытие относительное и существование чисто материальное. Но мы видели, что моментом, содержащимся в понятии атома, является чистая форма, отрицание всякой относительности, всякого отношения к другому наличному бытию. Мы вместе с тем заметили, что Эпикур объективировал оба момента, которые хотя и противоречат один другому, но оба заключены в понятии атома.

Как же в таком случае реализуется Эпикуром это чистое определение формы атома, понятие чистой единичности, отрицающее всякое, определённое другим, наличное бытие?

Так как Эпикур движется в сфере непосредственного бытия, то все определения являются непосредственными. Таким образом, противоположные определения противопоставляются друг другу как непосредственные реальности.

Но *относительное существование,* противостоящее атому, *то наличное бытие, которое он должен подвергнуть отрицанию,* есть *прямая линия.* Непосредственное отрицание этого движения есть *другое движение,* оно, следовательно, есть, — если представить его опять-таки пространственно, — *отклонение от прямой линии.*

Атомы — совершенно самостоятельные тела или, лучше сказать, тела, мыслимые — как и небесные тела — в абсолютной самостоятельности. Они поэтому и движутся, подобно небесным телам, не по прямым, а по косым линиям. *Движение падения есть движение несамостоятельности.*

Если, таким образом, Эпикур в движении атома по прямой линии выразил его материальность, то в отклонении от прямой линии он реализовал присущее атому определение формы, и эти противоположные определения он представил как непосредственно противоположные движения.

Лукреций поэтому справедливо утверждает, что отклонение прорывает «законы рока» [10], и подобно тому как он тотчас же применяет это к сознанию [11], так и об атоме можно сказать, что отклонение есть именно нечто такое в его груди, что̀ может противоборствовать и сопротивляться.

Цицерон упрекает Эпикура в том, что «он не достигает даже того, ради чего он это выдумал; ибо если бы все атомы отклонялись, то никогда между ними не произошло бы никаких сцеплений; либо же одни атомы отклонялись бы, а другие были бы увлечены движением по прямой линии. Это всё равно, как если бы указать определённые места атомам — каким нестись прямо, каким вкось» [12]. Возражение это находит своё оправдание в том, что оба момента, содержащиеся в понятии атома, представлены как непосредственно различные движения и, следовательно, должны были бы принадлежать различным индивидуумам, — непоследовательность, которая, однако, последовательна, так как сфера атома есть непосредственность.

Эпикур очень хорошо чувствует заключающееся здесь противоречие. Он старается поэтому представить отклонение по возможности *нечувственно.* Оно совершается «ни в определённом месте, ни в определённом времени» [13], оно происходит в наименьшем пространстве, какое только возможно [14].

Далее *Цицерон* [15] и, по Плутарху, многие древние [16] порицают Эпикура за то, что, по его учению, отклонение атома происходит *без причины,* а ничего более постыдного, говорит Цицерон, не может случиться с физиком [17]. Но, во-первых, физическая причина, какой требует Цицерон, вновь отбросила бы отклонение атома в сферу детерминизма, между тем как оно, наоборот, должно этот детерминизм преодолеть. *Затем, атом отнюдь не завершён, пока в нём не проявилось определение откло-*

нения. Спрашивать о причине этого определения всё равно, что спрашивать о причине, превращающей атом в принцип, — вопрос, очевидно, лишённый смысла для того, кто признаёт, что атом есть причина всего и, следовательно, сам не имеет причины.

Когда, наконец, *Бейль*[18], опираясь на авторитет *Августина*[19], по мнению которого Демокрит приписал атомам духовный принцип, — авторитет, который, впрочем, будучи противопоставлен Аристотелю и другим древним, совершенно ничтожен, — упрекает Эпикура, что он вместо этого духовного принципа придумал отклонение, то можно ему возразить, что душа атома — это только слово, между тем как в отклонении представлена действительная душа атома, понятие абстрактной единичности.

Прежде чем рассматривать последствия отклонения атома от прямой линии, нужно указать ещё на один в высшей степени важный момент, на который до сих пор совершенно не обращали внимания.

А именно, отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом, что — как это само собой разумеется — определённость его проявления зависит от той сферы, в которой он применяется.

Абстрактная единичность может осуществить своё понятие — присущее ей определение формы, чистое для-себя-бытие, независимость от непосредственного наличного бытия, снятие всякой относительности — только путём *абстрагирования от противостоящего ей наличного бытия.* Ведь для того, чтобы действительно преодолеть это последнее, она должна была бы его идеализировать, что возможно только для всеобщности.

Следовательно, подобно тому как атом освобождается от своего относительного существования, от прямой линии, путём абстрагирования от неё, путём отклонения от неё, — так и вся эпикурейская философия уклоняется от ограничивающего наличного бытия всюду, где понятие абстрактной единичности — самостоятельность и отрицание всякого отношения к другому — должно быть представлено в его существовании.

Так, целью деятельности является абстрагирование, уклонение от боли и смятения, атараксия* [20]. Так, добро есть бегство от зла [21], а наслаждение есть уклонение от страдания [22]. Наконец, там, где абстрактная единичность выступает в своей высшей свободе и самостоятельности, в своей завершённости, там — вполне последовательно — то наличное бытие, от которого она уклоняется, есть *наличное бытие в его совокупности;* и *поэтому боги избегают мира,* не заботятся о нём и живут вне его [23].

---

* — невозмутимость духа. *Ред.*

Очень много острили по поводу этих богов Эпикура, которые, будучи похожи на людей, живут в межмировых пространствах действительного мира, имеют не тело, а нечто вроде тела, не кровь, а нечто вроде неё [24]; пребывая в блаженном покое, они не внемлют ничьей мольбе, не заботятся ни о нас, ни о мире, и почитаются они ради их красоты, их величия и совершенной природы, а не ради какой-нибудь корысти.

И всё же эти боги не фикция Эпикура. Они существовали. *Это — пластические боги греческого искусства. Цицерон* как *римлянин* вправе высмеивать их [25], но *Плутарх, грек,* совершенно забыл греческое мировоззрение, когда он говорит, что это учение о богах, уничтожающее страх и суеверие, не даёт ни радости, ни благоволения богов, а ставит нас в такое отношение к ним, в каком мы находимся к рыбам Гирканского моря [27], от которых мы не ждём ни вреда, ни пользы [26]. Теоретический покой есть главный момент в характере греческих богов, как говорит и *Аристотель:* «То, что лучше всего, не нуждается в действии, ибо оно само есть цель» [27].

Рассмотрим теперь *вывод,* непосредственно вытекающий из отклонения атома. В этом отклонении выражено то, что атом отрицает всякое движение и всякое отношение, в котором он как особое наличное бытие определяется другим наличным бытием. Это представлено таким образом, что атом абстрагируется от противостоящего ему наличного бытия и отклоняется от него. Но то, что заключается в отклонении атома — *отрицание им всяких отношений к другому,* — должно *быть осуществлено, проявлено в положительной форме.* Это возможно лишь в том случае, если *то наличное бытие, к которому атом себя относит,* есть *не что иное, как он сам,* следовательно тоже есть *атом,* а так как он сам определён непосредственно, то этим наличным бытием являются *многие атомы. Таким образом, отталкивание многих атомов оказывается необходимым осуществлением «закона атома»,* как *Лукреций* называет отклонение. Но так как здесь всякое определение полагается как особое наличное бытие, то отталкивание прибавляется как третье движение к прежним. Лукреций справедливо замечает, что если бы атомы не отклонялись, то не было бы ни столкновений атомов, ни их встреч, и мир никогда не создался бы [28]. Ибо атомы — *единственный объект для самих себя,* они *могут относить себя только к самим себе;* они, следовательно, — выражая это в пространственной форме, — могут *встречаться друг с другом,* только отрицая всякое относительное существование, в котором они относили бы себя к другому; а это относительное существование есть, как мы видели, их первоначальное движение, движение падения по прямой линии. Таким образом, они встречаются друг с другом только вследствие отклонения от этой

последней. О простом материальном распылении здесь нет и речи [29].

И в самом деле: непосредственно сущая единичность только тогда реализована сообразно своему понятию, когда она относит себя к другому, которое есть она сама, хотя это другое и противостоит ей в форме непосредственного существования. Так, человек перестаёт быть продуктом природы лишь тогда, когда то другое, к которому он себя относит, не есть отличное от него существование, но само есть отдельный человек, хотя бы ещё и не дух. Но чтобы человек, как человек, стал своим единственным действительным объектом, для этого он должен сломить в себе своё относительное наличное бытие, силу вожделений и слепой природы. *Отталкивание есть первая форма самосознания;* поэтому оно соответствует тому самосознанию, которое воспринимает себя как непосредственно сущее, абстрактно-единичное.

В отталкивании, следовательно, осуществлено понятие атома, поскольку он есть абстрактная форма, но не менее того и противоположность последней, поскольку он есть абстрактная материя; ибо то, к чему он относит себя, — это, правда, атомы, однако это *другие* атомы. *Но если я отношусь к самому себе как к непосредственно другому, то моё отношение является материальным.* Это самая крайняя ступень внешнего состояния бытия, какую только можно мыслить. Следовательно, в отталкивании атомов их материальность, выраженная в падении по прямой линии, и присущее им определение формы, выраженное в отклонении, синтетически соединены.

Демокрит, в противоположность Эпикуру, превращает в вынужденное движение, в дело слепой необходимости то, что для Эпикура есть осуществление понятия атома. Выше мы уже видели, что субстанцией необходимости он признаёт вихрь (δίνη), происходящий от отталкивания и столкновения атомов друг с другом. Он берёт, следовательно, в отталкивании только материальную сторону — распыление, изменение, а не идеальную, сообразно которой в атоме отрицается всякое отношение к другому и движение полагается как самоопределение. Это ясно видно из того, что он вполне чувственно представляет себе одно и то же тело разделённым посредством пустого пространства на многие тела, подобно золоту, разломанному на куски [30]. Едва ли он, таким образом, постигает единичность как понятие атома.

Аристотель справедливо полемизирует против него: «Поэтому Левкиппу и Демокриту, утверждающим, что первичные тела вечно движутся в беспредельной пустоте, следовало сказать, какого рода это движение и какое движение соответствует природе этих тел. Ибо если каждый из элементов принуждается к движению другим, то необходимо всё же, чтобы каждый имел

и естественное движение, помимо которого существует вынужденное; и это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным. В противном случае начало движения отодвигается в бесконечность»[31].

Эпикурейское отклонение атома изменило, следовательно, всю внутреннюю конструкцию мира атомов благодаря тому, что в нём выявлено было определение формы и осуществлено противоречие, заложенное в понятии атома. Эпикур поэтому первый постиг сущность отталкивания, хотя и в чувственной форме, между тем как Демокрит знал только его материальное существование.

Мы поэтому встречаем у Эпикура применение и более конкретных форм отталкивания. В области политики это — *договор*, в социальной жизни — *дружба*[32], которая восхваляется как высшее благо.

ГЛАВА ВТОРАЯ

КАЧЕСТВА АТОМА

Обладание свойствами противоречит понятию атома; ибо, как говорит Эпикур, всякое свойство изменчиво, атомы же не изменяются[1]. Тем не менее *логически необходимо* наделить их таковыми. Ибо многочисленные атомы отталкивания, отделённые друг от друга чувственным пространством, необходимо должны *непосредственно отличаться друг от друга и от своей чистой сущности*, т. е. обладать *качествами*.

В дальнейшем изложении я поэтому совершенно не принимаю во внимание утверждение *Шнейдера* и *Нюрнбергера*, будто Эпикур не наделил атомы никакими качествами, что §§ 44 и 54 в письме к Геродоту у Диогена Лаэрция являются позднейшими вставками. Если бы это в самом деле было так, то каким образом можно было бы признать недействительными свидетельства Лукреция, Плутарха и всех вообще писателей, писавших об Эпикуре? К тому же у Диогена Лаэрция упоминается о качествах атома не в двух только параграфах, а в десяти, а именно: в §§ 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 и 61. Основание, выставляемое этими критиками — «они не в состоянии соединить качества атома с его понятием», — является весьма плоским. *Спиноза* говорит, что невежество не аргумент. Если бы всякий стал вычёркивать у древних те места, которых он не понимает, — как скоро мы оказались бы перед tabula rasa *!

Благодаря качествам атом получает существование, противоречащее его понятию, полагается как *отчуждённое*, *отличающееся* от *его сущности наличное бытие*. Это именно противоречие

* — чистой доской. *Ред.*

и интересует главным образом Эпикура. Поэтому, устанавливая какое-нибудь свойство и выводя, таким образом, следствие, вытекающее из материальной природы атома, он в то же самое время противопоставляет ему такие определения, которые снова уничтожают это свойство в его собственной сфере и, наоборот, вновь утверждают понятие атома. *Поэтому он определяет все свойства так, что они сами себе противоречат.* Демокрит же, наоборот, нигде не рассматривает свойства в отношении к самому атому и не объективирует противоречие между понятием и существованием, заложенное в этих свойствах. Напротив, весь интерес Демокрита направлен на то, чтобы представить качества в их отношении к конкретной природе, которая должна быть из них образована. Они для него только гипотезы для объяснения проявляющегося многообразия. Поэтому понятие атома не имеет к ним никакого отношения.

Чтобы доказать наше утверждение, необходимо прежде всего разобраться в источниках, которые здесь как будто противоречат друг другу.

В сочинении «*О мнениях философов*» сказано: «*Эпикур* утверждает, что атомам присущи такие три свойства: величина, форма, тяжесть. Демокрит же признавал только два: величину и форму; Эпикур прибавил к ним в качестве третьего — тяжесть» [2]. То же самое место повторяется дословно в «Евангельском подготовлении» *Евсевия* [3].

Оно подтверждается свидетельством *Симплиция* [4] и *Филопона* [5], согласно которому Демокрит наделял атомы только различием величины и формы. Прямо противоположного мнения придерживается *Аристотель*, который в своей книге «*О возникновении и уничтожении*» приписывает атомам Демокрита различный вес [6]. В другом месте (в первой книге «*О небе*») *Аристотель* оставляет открытым вопрос о том, наделял ли Демокрит атомы тяжестью или нет, ибо он говорит: «Таким образом, ни одно из тел не будет абсолютно лёгким, если все они обладают тяжестью; если же все будут обладать лёгкостью, тогда ни одно не будет тяжёлым» [7]. *Риттер* в своей «Истории древней философии» отвергает, опираясь на авторитет Аристотеля, показания Плутарха, Евсевия и Стобея [8]; свидетельства Симплиция и Филопона он не принимает во внимание.

Посмотрим, противоречат ли эти места в самом деле так сильно друг другу. В приведённых цитатах Аристотель говорит о качествах атома не ex professo *. В восьмой книге «Метафизики», наоборот, сказано: «Демокрит допускал три различия атомов. Ибо лежащее в основе тело по материи одно и то же, а различается оно либо по ῥυσμός **, что означает форму,

* — специально. *Ред.*
** — очертанию. *Ред.*

либо по τροπή *, что означает положение, либо же по διαθιγή **, что означает порядок»[9]. Одно, по крайней мере, сразу же видно из этого места: тяжесть не упоминается в числе свойств демокритовских атомов. Распылённые, отделённые друг от друга пустотой, частицы материи должны иметь особые формы, и эти последние берутся совершенно внешним образом из рассмотрения пространства. Ещё яснее это вытекает из следующего места у Аристотеля: «Левкипп и его сотоварищ Демокрит считают элементами полное и пустое... Причиной же всего сущего является то и другое, как материя. И подобно тому как те, которые, утверждая единство основной субстанции, всё остальное выводят из её состояний, принимая разрежённое и плотное за начала всех качеств, — таким же образом Левкипп и Демокрит учат, что различия атомов суть причины всего остального, ибо лежащее в основе бытие различается лишь по ῥυσμός, по διαθιγή и по τροπή ...Например, А отличается от N формой, AN от NA порядком, Z от N положением»[10].

Из этого места с очевидностью следует, что Демокрит рассматривает свойства атомов только в их отношении к образованию различий в мире явлений, а не в отношении к самому атому. Отсюда следует, далее, что Демокрит не придаёт тяжести значения существенного свойства атомов. Она для него — нечто само собой разумеющееся, ибо всё телесное является тяжёлым. Точно так же, по его мнению, даже величина не представляет собой основного качества. Она — привходящее определение, которое дано атомам уже с фигурой. Только различие фигур интересует Демокрита, так как ничего кроме этого различия не содержится в форме, положении и порядке. Величина, форма, тяжесть, будучи сопоставлены так, как это делает Эпикур, представляют собой различия, которые атом имеет сам по себе; форма, положение, порядок — это различия, присущие атому по отношению к чему-то другому. В то время как у Демокрита мы находим, таким образом, чисто гипотетические определения для объяснения мира явлений, Эпикур устанавливает то, что вытекает из самого принципа. Мы рассмотрим поэтому его определения свойств атома каждое в отдельности.

Во-первых, атомы имеют *величину*[11]; но, с другой стороны, величина также и отрицается. А именно: атомы обладают не *какой угодно* величиной[12]: нужно допустить только *некоторые* различия в их величине[13]. Следует приписать им только отрицание большого — малое[14], однако, не минимальное, так как это было бы чисто пространственным определением; им нужно приписать бесконечно малое, которое выражает противоречие[15]. *Розини* в своих примечаниях к фрагментам Эпи-

* — повороту. *Ред.*
** — соприкосновению. *Ред.*

кура переводит поэтому неправильно одно место и совершенно упускает из виду другое, когда говорит:

«А такого рода тонкость атомов Эпикур обосновывал их невероятной малостью, говоря, по свидетельству Лаэрция, X, 44, что они совсем не имеют величины» [16].

Я не стану считаться с тем, что, по *Евсевию,* Эпикур первый приписал атомам бесконечно малую величину [17], Демокрит же допускал существование и атомов самых больших размеров, — по словам *Стобея,* величиной даже в миры [18].

С одной стороны, это противоречит свидетельству *Аристотеля* [19], с другой стороны, Евсевий или, вернее, александрийский епископ *Дионисий,* которого он цитирует, противоречит самому себе; ибо в той же книге сказано, что Демокрит признавал принципами природы неделимые, созерцаемые разумом тела [20]. Одно ясно: Демокрит не осознаёт этого противоречия, оно его не занимает, между тем как Эпикура оно интересует больше всего.

Второе свойство эпикуровских атомов есть *форма* [21]. Но и это определение противоречит понятию атома, и поэтому должна быть утверждаема его противоположность. Абстрактная единичность есть то, что абстрактно себе равно и потому лишено формы. Различия формы атомов поэтому, правда, не определимы [22], но они и не абсолютно бесконечны [23]. Наоборот, количество форм, которыми различаются атомы, является определённым и конечным [24]. Из этого само собой следует, что различных фигур меньше чем атомов [25], между тем как Демокрит допускает бесконечное множество фигур [26]. Если бы каждый атом имел особую форму, то должны были бы существовать атомы бесконечной величины [27], так как они обладали бы бесконечным различием, различием от всех остальных, наподобие лейбницевских монад. Поэтому утверждение Лейбница, что нет двух одинаковых вещей, заменяется противоположным утверждением, что существует бесконечно много атомов одной и той же формы [28], и благодаря этому опять отрицается определение формы, так как форма, не отличающаяся уже больше от других, не есть форма.

Наконец, в высшей степени важно, что Эпикур признаёт, как *третье* качество, *тяжесть* [29], так как в центре тяжести материя обладает идеальной единичностью, образующей одно из главных определений атома. Раз атомы перенесены в мир представлений, то они в силу необходимости должны обладать также и тяжестью.

Но и тяжесть прямо противоречит понятию атома, так как она есть единичность материи в виде идеальной точки, лежащей вне её. Между тем атом сам есть эта единичность, представленная, подобно центру тяжести, как единичное существование.

Тяжесть существует поэтому для Эпикура только как *различный вес*, и атомы сами являются *субстанциальными центрами тяжести*, наподобие небесных тел. Если применить это к конкретному, то само собой следует то, что старый *Бруккер* находит столь удивительным [30] и в чём уверяет нас *Лукреций* [31], а именно: что земля не имеет центра, к которому всё стремится, и что антиподов не существует. Так как, далее, тяжесть присуща только атому, отличному от других, отчуждённому и наделённому свойствами, то понятно, что там, где атомы мыслятся не как многие, в их отличии друг от друга, а только в отношении к пустоте, — там отпадает определение веса. Атомы, как бы они ни были различны по своей массе и форме, движутся поэтому с одинаковой скоростью в пустом пространстве [32]. Эпикур поэтому применяет тяжесть только при отталкивании и при тех сочетаниях, которые возникают из отталкивания, и это дало повод утверждать, что только конгломераты атомов, а не они сами, наделены тяжестью [33].

Уже *Гассенди* хвалит Эпикура за то, что он, руководствуясь одним только разумом, предвосхитил опыт, согласно которому все тела, несмотря на то что они весьма различны по своему весу и массе, с одинаковой скоростью движутся при падении сверху вниз [34].

Рассмотрение свойств атомов приводит, следовательно, к тому же результату, что и рассмотрение отклонения, а именно: Эпикур объективировал противоречие в понятии атома между сущностью и существованием и, таким образом, дал науку атомистики, между тем как у Демокрита нет реализации самого принципа, а только фиксируется материальная сторона и выдвигаются гипотезы для нужд эмпирии.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АТОМЫ-НАЧАЛА И АТОМЫ-ЭЛЕМЕНТЫ

В своей вышеупомянутой статье об астрономических понятиях Эпикура *Шаубах* говорит:

«*Эпикур* вместе с *Аристотелем* проводил различие между *началами* (ἄτομοι ἀρχαί *, Диоген Лаэрций, X, 41) и *элементами* (ἄτομα στοιχεῖα **, Диоген Лаэрций, X, 86). Первые — это атомы, познаваемые только умом, они не заполняют никакого пространства [1]... Они называются *атомами* не в качестве самых маленьких тел, а потому, что они не могут быть разделены в пространстве. По этим представлениям можно было бы думать, что Эпикур не наделил атомы никакими свойствами, относящимися к пространству [2]. Но в письме к Геродоту (Диоген Лаэрций, X, 44, 54) он наде-

* — атомы-начала. *Ред.*
** — атомы-элементы. *Ред.*

ляет атомы не только тяжестью, но и величиной и формой... Я поэтому причисляю эти атомы ко второму роду, они произошли из первых, но рассматриваются, в свою очередь, как элементарные частицы тел» [3].

Остановимся внимательно на том месте, которое *Шаубах* цитирует из Диогена Лаэрция. Там сказано: «таково учение, что вселенная есть тело и неосязаемая природа или что атомы суть элементы, и прочие учения в том же роде». Эпикур поучает здесь Пифокла, которому он пишет, что учение о метеорах отличается от всех других физических доктрин, например от доктрины, признающей, что всё есть тело и пустота, что существуют неделимые основные вещества. Как видно, здесь нет абсолютно никакого основания допустить, будто речь идёт об атомах какого-то второго рода *. Пожалуй, может показаться, что различение между двумя положениями: «вселенная есть тело и неосязаемая природа» и «атомы суть элементы», устанавливает различие между «телом» и «атомами-элементами» и что, в таком случае, «тело» означает атомы первого рода в противоположность «атомам-элементам». Но об этом и думать нечего. «Тело» означает *телесное* в противоположность *пустому,* которое поэтому и называется «бестелесным» [5]. В понятие «тела» включены поэтому как атомы, так и составные тела. Так, например, в письме к Геродоту сказано: «Вселенная есть *тело*... если бы не было того, что мы называем *пустотой,* местом и неосязаемой природой... Из тел некоторые представляют собой *соединения,* другие же то, из чего эти соединения образуются. *Последние неделимы* и неизменяемы... Поэтому первоначала необходимо должны быть атомами телесной природы» [6]. В вышеупомянутом месте Эпикур говорит, таким образом, сначала о *телесном* вообще в отличие от *пустого,* а затем об особом виде телесного, об атомах.

Ссылка *Шаубаха* на Аристотеля также ничего не доказывает. Различие между «первоначалом» и «элементом», на котором особенно настаивают стоики [7], встречается, правда, у Аристотеля [8], но последний, тем не менее, допускает и тождество обоих выражений [9]. Он даже определённо говорит, что «элемент» означает преимущественно атом [10]. Точно так же Левкипп и Демокрит называют полное и пустое «элементом» [11].

У Лукреция, в письмах Эпикура у Диогена Лаэрция, в «Колоте» Плутарха [12], у Секста Эмпирика [13] свойства приписываются самим атомам, почему эти свойства и были определены так, что они сами себя уничтожают.

---

* Далее в рукописи перечёркнуто:

«Столь же правильно или неправильно можно было бы из слов Эпикура: «начала всему этому нет, потому что причинами являются атомы» [4], сделать тот вывод, что Эпикур допускал существование *третьего* рода атомов — «атомов-*причин*». *Ред.*

Но если считается антиномией, что постигаемые только разумом тела наделены пространственными качествами, то гораздо большей антиномией является то, что сами пространственные качества могут быть восприняты только умом [14].

Наконец, *Шаубах* приводит для дальнейшего обоснования своего взгляда следующее место из Стобея: «Эпикур считал первоначала (т. е. тела) простыми; составленные же из них сложные тела все обладают тяжестью». К этому месту из Стобея можно было бы ещё прибавить следующие, в которых «атомы-элементы» упоминаются как особый вид атомов: *(Плутарх) «О мнениях философов»*, I, 246 и 249, и *Стобей «Эклоги физические»*, т. I, стр. 5 [15]. Впрочем, в этих местах вовсе не утверждается, что первичные атомы не имеют величины, формы и тяжести. Напротив, говорится только о тяжести как об отличительном признаке «атомов-начал» и «атомов-элементов». Но мы уже заметили в предыдущей главе, что тяжесть получает своё применение только при отталкивании и при возникающих благодаря ему конгломерациях.

Измышление «атомов-элементов» тоже ничего не даёт. Так же трудно перейти от «атомов-начал» к «атомам-элементам», как приписать им непосредственно свойства. Тем не менее я не отрицаю безусловно этого различения. Я отрицаю только существование двух различных неизменных видов атомов. Это, скорее, различные определения одного и того же вида атомов.

Прежде чем разобрать это различие, я обращаю внимание ещё на одну манеру Эпикура. А именно: он охотно представляет различные определения понятия как различные самостоятельные существования. Точно так же как принципом является для него атом, так и самый способ познания у него атомистичен. Каждый момент развития тотчас же превращается у него в устойчивую действительность, как бы отделённую пустым пространством от связи с целым. Всякое определение принимает форму изолированной единичности.

Манера эта станет ясна из следующего примера.

Бесконечное, τὸ ἄπειρον, или infinitio, как переводит Цицерон, иногда употребляется Эпикуром в смысле особой природы. И именно в тех же самых местах, в которых «элемент» определяется как постоянная, лежащая в основе субстанция, мы находим, что и «бесконечное» превращается в нечто самостоятельно существующее [16].

Но бесконечное, по собственным определениям Эпикура, не представляет собой ни особой субстанции, ни чего-либо, существующего вне атомов и пустого; напротив, бесконечное является акцидентальным определением их. Мы находим, таким образом, три значения для «бесконечного».

Во-первых, «бесконечное» выражает для Эпикура качество, общее атомам и пустому. В этом смысле оно выражает бесконеч-

ность вселенной, которая бесконечна в силу бесконечного множества атомов, в силу бесконечной величины пустого [17].

Во-вторых, ἀπειρία * — это множественность атомов, так что не атом, а бесконечно многие атомы противополагаются пустому [18].

Наконец, если мы вправе из учения Демокрита делать умозаключения относительно Эпикура, то «бесконечное» означает и нечто прямо противоположное — безграничную пустоту, противополагаемую определённому внутри себя и ограниченному самим собой атому [19].

Во всех этих значениях, — а они единственные, даже единственно возможные для атомистики, — бесконечное является просто определением атомов и пустого. Тем не менее оно получает особое самостоятельное существование, ставится даже как особая природа рядом с теми принципами, определённую сущность которых оно выражает.

Поэтому, — сам ли Эпикур фиксировал то определение, в котором атом становится «элементом», как самостоятельный, первичный вид атома, чего, впрочем, не было, если судить по историческому преимуществу одного источника перед другим; или же, что нам кажется более вероятным, впервые Метродор, ученик Эпикура, превратил различия определения в различия существования [20], — мы должны это превращение отдельных моментов в нечто самостоятельно существующее приписать субъективному методу атомистического сознания. Тем путём, что различным определениям придаётся форма отдельных существований, не достигается понимание их различия.

Для Демокрита атом имеет только значение «элемента», материального субстрата. Различение между атомом как «первоначалом» и «элементом» как принципом и основанием принадлежит Эпикуру. Важность этого различения ясна из следующего.

Противоречие между существованием и сущностью, между материей и формой, заложенное в понятии атома, проявляется в единичном атоме, в нём самом, так как он наделён качествами. Благодаря качеству атом делается чуждым своему понятию, но в то же самое время становится завершённым в своей конструкции. И вот из отталкивания и связанных с ним конгломераций атомов, обладающих качествами, возникает мир явлений.

В этом переходе из мира сущности в мир явлений противоречие в понятии атома явно достигает своего наиболее резко выраженного осуществления. Ибо атом, по своему понятию, есть абсолютная, существенная форма природы. *Эта абсолютная форма низведена теперь к абсолютной материи, к бесформенному субстрату мира явлений.*

* — бесконечность, беспредельность. *Ред.*

Атомы составляют, правда, субстанцию природы [21], из чего всё возникает и на что всё распадается [22], но постоянное уничтожение мира явлений не приводит ни к какому результату. Образуются новые явления, но самый атом, как нечто прочное, всегда остаётся в основе [23]. Поскольку, следовательно, атом мыслится сообразно своему чистому понятию, его существование есть пустое пространство, уничтоженная природа; поскольку он переходит в действительность, он низводится до материальной основы, которая, являясь носителем мира многообразных отношений, никогда не существует иначе, как в безразличных для неё и внешних формах. Это — необходимый вывод, так как атом, мыслимый как абстрактно-единичное и законченное, не может действенно проявить себя в качестве силы, идеализирующей это многообразие и пронизывающей его собой.

Абстрактная единичность есть свобода от наличного бытия, а не свобода в этом бытии. Она не может быть озарена светом наличного бытия. В этой стихии она теряет свой характер и становится материальной. Поэтому атом не переходит в доступную взору область явлений [24] или же — там, где он вступает в неё, — низводится до материальной основы. Атом как таковой существует только в пустоте. Таким образом, смерть природы стала её бессмертной субстанцией, и Лукреций с полным правом восклицает:

«Смертная жизнь отнимается смертью бессмертной».

Философское отличие Эпикура от Демокрита заключается именно в том, что первый рассматривает и объективирует противоречие в этой его предельной заострённости, различает, таким образом, атом, становящийся основанием явления, в качестве «элемента», от атома в том виде, как он существует в пустоте, в качестве «первоначала»; Демокрит же объективирует только один момент. Это то же самое различие, которое в мире сущности, в царстве атомов и пустого, отделяет Эпикура от Демокрита. Но так как только наделённый качествами атом является завершённым, — ибо мир явлений может произойти только из завершённого и ставшего чуждым своему понятию атома, — то Эпикур выражает это так, что только наделённый качествами атом становится «элементом», или что только «атом-элемент» наделён качествами.

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

ВРЕМЯ

Так как в атоме материя, как чистое отношение к самой себе, не подвержена никакой изменчивости и относительности, то отсюда непосредственно следует, что из понятия атома, из мира сущности, время должно быть исключено. Ибо материя

вечна и самостоятельна лишь постольку, поскольку абстрагируются в ней от момента времени. В этом согласны и Демокрит и Эпикур. Но они расходятся в вопросе, как определить время, удалённое из мира атомов, куда его отнести.

У Демокрита время не имеет никакого значения, никакой необходимости для системы. Демокрит объясняет его, чтобы его устранить. Он определяет время как вечное, чтобы, как говорят *Аристотель* [1] и Симплиций [2], удалить из атомов возникновение и уничтожение, т. е. всё временно̀е. Оно само, время, является, мол, доказательством того, что не всё должно иметь происхождение, момент начала.

Но в этом содержится более глубокий смысл. Воображающий рассудок, который не может постичь самостоятельность субстанции, ставит вопрос о её становлении во времени. При этом он не замечает, что, делая субстанцию временной, он вместе с этим превращает время в нечто субстанциальное и этим уничтожает его понятие, так как ставшее абсолютным время перестаёт быть временным.

Но, с другой стороны, решение это неудовлетворительно. Время, исключённое из мира сущности, переносится в самосознание философствующего субъекта, но перестаёт соприкасаться с самим миром.

Иначе обстоит дело у Эпикура. Исключённое из мира сущности *время* становится для него *абсолютной формой явления.* Оно определяется именно как акциденция акциденции. Акциденция есть изменение субстанции вообще. Акциденция акциденции есть изменение, отражающееся внутрь себя, смена как таковая. Эта чистая форма мира явлений и есть время [3].

Соединение есть только пассивная форма конкретной природы, время — её активная форма. Если я рассматриваю соединение со стороны его наличного бытия, то атом существует за этим соединением, в пустом, в воображении; если же я рассматриваю атом со стороны его понятия, то соединение либо вовсе не существует, либо же оно существует только в субъективном представлении; ибо оно есть отношение, которое — в равной же степени — выражает отсутствие всякого отношения между самостоятельными, замкнутыми в себе, как бы равнодушными друг к другу атомами. Наоборот, время, смена конечного, полагаемая как смена, в такой же мере есть действительная форма, отделяющая явление от сущности, полагающая явление как таковое, в какой оно, время, и обратно приводит явление к сущности. Соединение выражает только материальность как атомов, так и возникающей из них природы. Напротив, время есть в мире явлений то же, что и понятие атома в мире сущности, а именно абстракция, уничтожение и сведѐние всякого определённого наличного бытия к для-себя-бытию.

Из этих соображений вытекают следующие выводы. *Во-первых,* Эпикур рассматривает противоречие между материей и формой как характер являющейся природы, которая становится таким путём отображением существенной природы — атома. Это происходит путём противопоставления времени пространству, активной формы явления — пассивной. *Во-вторых,* только Эпикур понимает явление как явление, т. е. как отчуждение сущности, которое само проявляет себя в своей действительности как такое отчуждение. Напротив, у Демокрита, для которого соединение есть единственная форма являющейся природы, явление само по себе не обнаруживает, что оно есть явление, есть нечто отличное от сущности. Таким образом, если рассматривать явление со стороны его существования, то сущность совершенно сливается с ним, если же рассматривать явление со стороны его понятия, то сущность совершенно отделяется от него, так что оно низводится до субъективной видимости. Соединение относится безразлично и материально к своим существенным основам. Время, наоборот, есть огонь сущности, вечно пожирающий явление и налагающий на него печать зависимости и несущественности. *Наконец,* так как, по Эпикуру, время есть смена как таковая, отражение явления внутрь себя, то являющаяся природа справедливо может быть признана объективной, а чувственное восприятие справедливо может быть сделано реальным критерием конкретной природы, хотя атом, её основа, доступен лишь созерцанию разума.

И именно потому, что время есть абстрактная форма чувственного восприятия, для эпикурейского сознания, в соответствии с его атомистическим характером, возникает необходимость определить время как особо существующую природу в природе. Изменчивость чувственного мира как изменчивость, присущая ему смена как таковая, это отражение явления внутрь себя, образующее понятие времени, имеет своё отдельное существование в осознанной чувственности. *Чувственность человека есть, таким образом, воплощённое время, существующее отражение чувственного мира внутрь себя.*

Всё это непосредственно вытекает из определения понятия времени у *Эпикура,* и это же вполне отчётливо можно доказать на частностях. В письме Эпикура к Геродоту [4] время определяется так: оно возникает, когда воспринятые чувствами акциденции тел мыслятся как акциденции. Отражённое внутрь себя чувственное восприятие является здесь, таким образом, источником времени и самим временем. Поэтому нельзя определять время по аналогии, нельзя и ничего другого о нём сказать, но нужно держаться самой непосредственной очевидности; ведь так как отражённое внутрь себя чувственное восприятие и есть само время, то невозможно выйти за его границы.

С другой стороны, у *Лукреция, Секста Эмпирика* и *Стобея*[5] акциденция акциденции, отражённое внутрь себя изменение, определяется как время. Отражение акциденций в чувственном восприятии и их отражение внутрь себя полагаются поэтому как одно и то же.

Благодаря этой связи между временем и чувственностью, εἴδωλα *, которые мы находим также и у Демокрита, приобретают более последовательный смысл.

Εἴδωλα представляют собой формы природных тел, которые отпадают от них, подобно внешним оболочкам, и переносят их в явление[6]. Эти формы вещей постоянно из них истекают и проникают в чувства и тем самым дают объектам возможность проявиться. В слухе поэтому природа слышит самоё себя, в обонянии она обоняет самоё себя, в зрении она видит самоё себя[7]. Человеческие чувства, таким образом, образуют ту среду, в которой, как в фокусе, отражаются процессы природы и в которой они, воспламенившись, излучают свет явлений.

У *Демокрита* это — непоследовательность, так как явление у него только субъективно, у Эпикура же — необходимое следствие, так как чувственность есть у Эпикура отражение мира явлений внутрь себя, его воплощённое время.

Наконец, связь чувственности и времени проявляется так, что *временной характер вещей и их явление для чувств обнаруживаются в них самих как одно и то же.* Ибо именно оттого, что тела являются чувствам, они исчезают[8]. Так как εἴδωλα постоянно отделяются от тел и проникают в чувства, так как они имеют свою чувственность не в самих себе, а вне себя — как вторую природу — и, следовательно, не возвращаются из состояния отторгнутости, то они распадаются и исчезают.

Таким образом, подобно тому как атом не составляет ничего иного, кроме природной формы абстрактного, единичного самосознания, — так чувственная природа есть только объективированное эмпирическое единичное самосознание, а это и есть чувственное. Чувства поэтому составляют единственный критерий в конкретной природе, как абстрактный разум — в мире атомов.

ГЛАВА ПЯТАЯ

МЕТЕОРЫ

Астрономические взгляды *Демокрита,* может быть, и проницательны для его времени, но философского интереса они не представляют. Они не выходят из круга эмпирических рассуждений и не находятся также в сколько-нибудь определённой внутренней связи с учением об атомах.

* — образы. *Ред.*

Наоборот, теория *Эпикура* о небесных телах и связанных с ними процессах, или о *метеорах* (данным выражением он охватывает всё это вместе), противоположна не только мнению Демокрита, но и мнению греческой философии в целом. Почитание небесных тел — это культ, признаваемый всеми греческими философами. Система небесных тел есть первое наивное, обусловленное природой, бытие действительного разума. Такое же положение занимает греческое самосознание в области духа. Оно — духовная солнечная система. В небесных телах греческие философы поклонялись поэтому своему собственному духу.

Даже *Анаксагор,* который первый физически объяснил небо и таким образом — в другом смысле, чем Сократ — приблизил его к земле, на вопрос, для чего он родился, ответил: «для созерцания солнца и луны и неба» [1]. *Ксенофан* же, посмотрев на небо, сказал: Единое есть бог [2]. Известно религиозное отношение к небесным телам у *пифагорейцев, Платона, Аристотеля.*

Действительно, Эпикур выступает против мировоззрения всего греческого народа.

Аристотель говорит: иногда кажется, что понятие подтверждает явления, а явления — понятие. Так, все люди имеют представление о богах и отводят божественному горнее место; так поступают и варвары и эллины, вообще все те, кто верит в существование богов, связывая, очевидно, бессмертное с бессмертным; иначе и невозможно. Если, таким образом, божественное существует, — как оно и есть на самом деле, — то и наше утверждение о субстанции небесных тел верно. Но это соответствует и чувственному восприятию, поскольку речь идёт о человеческом убеждении. Ибо за всё прошедшее время, судя по воспоминаниям, перешедшим от одних людей к другим, ничего, повидимому, не изменилось ни во всём небе, ни в какой-либо из его частей. Даже название, повидимому, передано нам древними, причём они имели в виду то же самое, что и мы. Ибо не однажды и не дважды, а бесконечное число раз доходили до нас одни и те же представления. А так как первичное тело есть нечто отличное от земли и огня, воздуха и воды, то они назвали горнее место «эфиром» — от слов θεῖν ἀεί*, придав ему наименование «вечное время» [3]. Но небо и горнее место древние отвели богам, так как только оно бессмертно. А современное учение удостоверяет, что небо неразрушимо, не имеет начала, непричастно ко всяким злоключениям смертных. Таким образом, наши понятия в то же самое время соответствуют откровению о боге [4]. А что небо *одно* — это очевидно. До нас из глубокой древности дошло от предков, сохранившись в виде мифов более поздних поколений, представление о том, что небесные тела суть боги

* — вечно течь. *Ред.*

и что божественное начало объемлет всю природу. Остальное было прибавлено, в мифологической оболочке, для веры толпы, как полезное для законов и для жизни. Ибо толпа объявляет богов человекоподобными и похожими на некоторые другие живые существа и придумывает многое другое, связанное с этим и родственное ему. Если кто-нибудь отбросит всё остальное и оставит только первое, веру в то, что первичные субстанции суть боги, то он должен считать, что это — божественное откровение и что с тех пор изобретались и снова погибали всевозможные искусства и философские учения, указанные же мнения, как реликвии, дошли до настоящего времени [5].

У *Эпикура,* наоборот, мы читаем:

Кроме всего этого, надо ещё принять во внимание, что самое большое смятение человеческой души происходит оттого, что люди считают небесные тела блаженными и неразрушимыми и приписывают им в то же время желания и действия, противоречащие этим свойствам, а также оттого, что они черпают страхи из мифов [6]. Что касается метеоров, то необходимо считать, что движение, положение, затмение, восход, закат и тому подобные явления происходят в них вовсе не благодаря некоему существу, которое будто бы распоряжается ими, приводит их — или привело уже — в порядок и которое в то же время обладает полнотой блаженства, а вместе с тем и бессмертием. Ибо действия не согласуются с блаженством, а происходят в силу слабости, страха и потребности, с которыми они большей частью связаны. Не следует также думать, что некоторые огнеподобные тела, обладающие блаженством, произвольно подвергают себя этим движениям. Если с этим не согласиться, то самое это противоречие вызовет величайшее смятение душ [7].

Если поэтому *Аристотель* порицал древних за то, что они думали, будто небо нуждается для своей опоры в Атланте [8], который

стоит на западных пределах,
Столб неба и земли плечами подперев

(Эсхил, «Прометей», стих 348 и сл.), —

то Эпикур, наоборот, порицает тех, которые думают, что человек нуждается в небе; и самого Атланта, на которого опирается небо, он видит в человеческой глупости и в суеверии. Глупость и суеверие также титаны.

Всё письмо Эпикура к Пифоклу говорит о теории небесных тел, за исключением последнего отдела. Этот завершающий отдел содержит этические сентенции. И вполне уместно присоединены к учению о метеорах правила нравственности. Это учение является для Эпикура делом совести. Наше исследование поэтому будет опираться главным образом на это письмо

к Пифоклу. Мы дополним его выдержками из письма к Геродоту, на которое сам Эпикур ссылается в своём послании к Пифоклу[9].

Во-первых, не надо думать, что изучение метеоров, взятое в целом или в частностях, — как и изучение всего естествознания, — может привести к иной цели, кроме атараксии и твёрдой уверенности[10]. Не в мудрствовании и пустых гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы мы могли жить, не зная смятения. Подобно тому как задачей науки о природе вообще является исследование причин главнейших явлений, так и здесь блаженство имеет своим источником познание метеоров. Само по себе наблюдение заката и восхода, положения и затмения светил не содержит никакого особенного основания для блаженства; только страх овладевает теми, которые это видят, не зная ни природы того, что происходит, ни главных причин этого[11]. До сих пор отвергается только *преимущество,* которое имеет якобы теория метеоров перед другими науками, и теория эта ставится в один ряд с ними.

Но изучение метеоров *отличается ещё специфически* как от метода этики, так и от остальных физических проблем, например от проблемы о неделимых элементах и тому подобном, где явлениям соответствует только одно единственное объяснение. Метеорам же это несвойственно[12]. Их происхождение не сводится к одной простой причине, и они имеют более чем одну соответствующую явлениям категорию сущности. Ибо в науке о природе следует руководствоваться не пустыми аксиомами и законами[13]. Постоянно повторяется, что не ἁπλῶς (просто, абсолютно) следует объяснять метеоры, а πολλαχῶς (многообразно); это применимо к восходу и заходу солнца и луны[14], к прибыли и ущербу луны[15], к представляющимся очертаниям лица на луне[16], к изменению длины дня и ночи[17] и к остальным небесным явлениям.

Как же всё это объяснить?

Всякое объяснение можно принять. Только миф должен быть отвергнут. Но он будет отвергнут лишь тогда, когда, при умозаключениях о том, что невидимо, будут исходить из явлений и следовать за ними[18]. Нужно строго держаться явлений, чувственного восприятия. Поэтому надлежит применять аналогию. Таким образом, можно будет изгнать страх и освободиться от него посредством объяснения, обнаруживающего причины метеоров и всего остального, что совершается постоянно и особенно поражает других людей[19].

Множество объяснений, множество возможностей должно не только успокоить сознание и удалить причины страха, но вместе с тем должно подвергнуть отрицанию в небесных телах самое их единство, равный себе и абсолютный закон в них,

Небесные тела могут действовать то так, то иначе. Эта лишённая закономерности возможность составляет характерное свойство их действительности. Всё в них непостоянно, изменчиво[20]. *Многочисленность объяснений должна уничтожить вместе с тем единство объекта.*

В то время, следовательно, как *Аристотель,* в согласии с другими греческими философами, считает небесные тела вечными и бессмертными, так как они всегда действуют одинаковым образом; в то время как он даже приписывает им особый, высший, не подчинённый силе тяжести элемент, — *Эпикур,* в прямую противоположность ему, утверждает, что дело обстоит как раз наоборот. Теория метеоров именно тем специфически отличается от всякой другой физической доктрины, что в них всё происходит многообразно и неупорядоченно, что в них всё должно быть объяснено разнообразными, неопределённо-многими причинами. И Эпикур гневно и с жаром отбрасывает противоположное мнение: те, которые придерживаются одного способа объяснения и отвергают все остальные, те, которые признают в метеорах единое, а потому вечное и божественное начало, впадают в пустое резонёрство и поддаются влиянию рабских фокусов астрологов; они переступают границу науки о природе и бросаются в объятия мифов; они стараются совершить невозможное, трудятся над бессмысленным, они даже не знают, где сама атараксия подвергается опасности. Болтовня их заслуживает презрения[21]. Нужно держаться подальше от предрассудка, будто исследование этих предметов недостаточно основательно и недостаточно тонко, поскольку оно ставит себе целью только нашу атараксию и блаженство[22]. Абсолютная норма, наоборот, состоит в том, что всё то, что нарушает атараксию, что вызывает опасность, не может принадлежать неразрушимой и вечной природе. Сознание должно понять, что это — абсолютный закон[23].

Эпикур приходит, таким образом, к заключению: *Именно потому, что вечность небесных тел нарушила бы атараксию самосознания, необходимым, неизбежным следствием является, что они не вечны.*

Как же понять это своеобразное воззрение Эпикура?

Все авторы, писавшие об эпикурейской философии, изображали это учение как несовместимое со всей остальной физикой, с учением об атомах. Борьба против стоиков, против суеверия, астрологии принимается за достаточные основания.

И мы видели, что Эпикур сам отличает *метод,* применённый в теории метеоров, от метода остальной физики. В каком же определении его принципа кроется необходимость этого различия? Как пришёл он к подобной мысли?

Ведь не только против астрологии ведёт он борьбу, но и против самой астрономии, против вечного закона и разума в небесной системе. Наконец, то обстоятельство, что Эпикур противоположен стоикам, также ничего не объясняет. Их суеверие и всё их мировоззрение были уже опровергнуты, когда небесные тела были изображены как случайные комплексы атомов, а происходящие в них процессы — как случайные движения этих атомов. Этим была уничтожена вечная природа небесных тел, — Демокрит ограничился тем, что сделал этот вывод из упомянутой предпосылки[24]. Да и само наличное бытие их этим было уничтожено[25]. Последователь атомистики не нуждался, таким образом, в новом методе.

Но в этом не вся ещё трудность. Тут возникает более загадочная антиномия.

Атом есть материя в форме самостоятельности, единичности, есть как бы воображаемая тяжесть. Но высшей действительностью тяжести являются небесные тела. В них разрешены все антиномии, составляющие развитие атома, — антиномии между формой и материей, между понятием и существованием; в них осуществлены все определения, которые были необходимы. Небесные тела вечны и неизменны; их центр тяжести внутри их, а не вне их; их единственным действием является движение; разделённые пустым пространством, они отклоняются от прямой линии, образуют систему отталкивания и притяжения, сохраняя вместе с тем свою самостоятельность, и из самих себя порождают, наконец, время как форму своего явления. *Небесные тела суть, следовательно, ставшие действительными атомы.* В них материя восприняла в самоё себя единичность. Здесь поэтому Эпикур должен был бы увидеть высшее осуществление своего принципа, вершину и заключительный момент своей системы. Он утверждал ведь, что принимает атомы для того, чтобы в основание природы был положен бессмертный фундамент. Он говорил, что для него важна субстанциальная единичность материи. Но стоило ему найти реальность этой своей природы, — он не признаёт ведь никакую иную природу, как только механическую, — стоило ему найти самостоятельную, неразрушимую материю в небесных телах, вечность и неизменность которых доказывали вера толпы, суждения философии, свидетельства чувств, — как его единственной целью стало низвести эту природу до преходящего земного существования, как он с жаром набрасывается на почитателей самостоятельной природы, содержащей в себе момент единичности. В этом его величайшее противоречие.

Эпикур чувствует поэтому, что его прежние категории здесь рушатся, что метод его теории становится другим. И *самое глубокое познание,* достигнутое его системой, та последователь-

ность, которая её насквозь пронизывает, в том и заключается, что он это чувствует и сознательно высказывает.

Мы уже видели, как вся эпикурейская натурфилософия проникнута противоречием между сущностью и существованием, формой и материей. *Но в небесных телах это противоречие уничтожено,* эти борющиеся друг против друга моменты примирены. В небесной системе материя приняла в себя форму, включила в себя единичность и, таким образом, достигла своей самостоятельности. *Но, достигнув этой точки, она перестаёт быть утверждением абстрактного самосознания.* В мире атомов, как и в мире явлений, форма боролась с материей; одно определение уничтожало другое, и именно *в этом противоречии абстрактно-единичное самосознание чувствовало, что его природа приобрела предметный характер.* Абстрактная форма, которая, в образе материи, боролась с абстрактной материей, и была *этим самосознанием.* Но теперь, когда материя примирилась с формой и стала самостоятельной, единичное самосознание высвобождается из своей личины, объявляет себя истинным принципом и восстаёт против ставшей самостоятельной природы.

Это, с другой стороны, может быть выражено так: восприняв в себя единичность, форму, как это имеет место в небесных телах, *материя перестаёт быть абстрактной единичностью. Она стала конкретной единичностью, всеобщностью.* В метеорах против абстрактно-единичного самосознания поднимается, таким образом, во всём своём блеске, его опровержение, принявшее вещественную форму, — поднимается всеобщее, ставшее существованием и природой. Самосознание узнаёт в метеорах своего смертельного врага. Им, следовательно, приписывает оно всякий страх и смятение людей, как это делает Эпикур. Ибо страх и гибель абстрактно-единичного и есть всеобщее. Здесь, таким образом, истинный принцип Эпикура, абстрактно-единичное самосознание, перестаёт уже скрываться. Оно выходит из своего убежища и, освобождённое от своей материальной оболочки, старается уничтожить действительность ставшей самостоятельной природы — уничтожить её посредством объяснения на основе абстрактной возможности: то, что возможно, может происходить и иначе; возможна также и противоположность возможного. Отсюда полемика против тех, которые ἁπλῶς, т. е. одним определённым образом, объясняют небесные тела; ибо единое есть необходимое и в себе самостоятельное.

Итак, пока природа, как атом и явление, выражает единичное самосознание и его противоречие, субъективность самосознания выступает только в форме самой материи; там же, наоборот, где эта субъективность становится самостоятельной, самосознание обращается на само себя, выступает против

материи в своём собственном образе, как самостоятельная форма.

Можно было заранее сказать, что там, где осуществится принцип Эпикура, этот принцип перестанет быть для него действительностью. Ибо если бы единичное самосознание в самом деле было подчинено определённости природы или же природа — определённости единичного самосознания, то определённость последнего, т. е. его существование, прекратилась бы, так как только всеобщее в своём свободном отличении от себя может осуществлять в то же время своё утверждение.

В теории метеоров проявляется, таким образом, душа эпикурейской натурфилософии. Ничто не вечно, если оно уничтожает атараксию единичного самосознания. Небесные тела нарушают его атараксию, его равенство с самим собой, так как они представляют собой существующее всеобщее, так как в них природа стала самостоятельной.

Таким образом, не *гастрология* * *Архестрата*, как думает *Хризипп* [26], является принципом эпикурейской философии, а абсолютность и свобода самосознания, хотя это самосознание и понимается только в форме единичного.

Если абстрактно-единичное самосознание полагается как абсолютный принцип, то всякая истинная и действительная наука постольку, конечно, уничтожается, поскольку в природе самих вещей не господствует единичность. Однако рушится и всё то, что является трансцендентным по отношению к человеческому сознанию, что принадлежит, следовательно, воображающему рассудку. Если же, наоборот, абсолютным принципом провозглашается такое самосознание, которое знает себя только в форме абстрактной всеобщности, то этим широко раскрываются двери суеверной и несвободной мистике. Историческое доказательство этого мы находим в стоической философии. Абстрактно-всеобщее самосознание заключает в себе стремление утверждать себя в самих вещах, а утвердиться оно может в них, только отрицая их.

Эпикур поэтому величайший греческий просветитель, и он заслужил похвалу Лукреция [27]:

В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнётом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
Эллин впервые один осмелился смертные взоры
Против неё обратить и отважился выступить против.
И ни молва о богах, ни молньи, ни рокотом грозным
Небо — его запугать не могли...
Так, в свою очередь, днесь религия нашей пятою
Попрана, нас же самих победа возносит до неба.

* — наука о чревоугодии. *Ред.*

Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура, которое мы установили в конце общей части, получило своё дальнейшее развитие и подтверждение во всех сферах природы. У *Эпикура* осуществлена и завершена, доведена до последних выводов *атомистика* со всеми её противоречиями, *как естественная наука самосознания,* а это последнее в форме абстрактной единичности есть для себя абсолютный принцип, который представляет собой упразднение атомистики и сознательную противоположность всеобщему. Для Демокрита, наоборот, *атом* есть только *общее объективное выражение эмпирического исследования природы вообще.* Атом для него остаётся поэтому чистой и абстрактной категорией, гипотезой, представляющей результат опыта, а не его энергический принцип, и эта гипотеза остаётся поэтому нереализованной, точно так же как дальнейшее развитие реального исследования природы не определяется ею.

ФРАГМЕНТ ИЗ ПРИЛОЖЕНИЯ:

КРИТИКА ПОЛЕМИКИ ПЛУТАРХА ПРОТИВ ТЕОЛОГИИ ЭПИКУРА

II. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ БЕССМЕРТИЕ

1. О РЕЛИГИОЗНОМ ФЕОДАЛИЗМЕ. АД ДЛЯ ЧЕРНИ

Рассмотрение опять-таки подразделяется на отношение «несправедливых и дурных», затем «людей толпы и неразумных» и, наконец, на отношение «честных и благоразумных» (там же, стр. 1104) [28] к учению о существовании души после смерти. Уже это подразделение с его устойчивыми качественными различиями свидетельствует о том, до какой степени Плутарх не понимает Эпикура, который, как философ, рассматривает существенное отношение человеческой души вообще.

Для несправедливых опять-таки указывается на страх как на исправительное средство, и таким образом оправдывается тот ужас, который преисподняя внушает чувственному сознанию. Мы уже рассмотрели это возражение. Так как в страхе, и притом во внутреннем, непреодолимом страхе, человек низведён до уровня животного, то по отношению к животному вообще безразлично, каким способом оно обуздывается.

Мы переходим теперь к воззрению «людей толпы», хотя в конце концов оказывается, что немногие чужды его, а, собственно говоря, все — «можно сказать без преувеличения, все» — клянутся в верности этому знамени.

«Людей толпы, даже помимо страха перед загробным миром, внушённая мифами надежда на бессмертие и страстная жажда бытия, эта древнейшая и сильнейшая из всех форм любви, преисполняет такой радостью и восторгом, что они подавляют этот детский страх. Те, которые теряют детей, жён и друзей, предпочитают, чтобы они где-нибудь существовали и пребывали, хотя бы среди страданий, а не совершенно погибли, не были уничтожены и превращены в ничто. Поэтому они охотно слушают, когда об умершем говорят, что он переселился в иной мир, или что он переменил своё местопребывание, и другие подобные выражения, которыми смерть обозначается не как уничтожение, а как перемена местопребывания души... Они приходят в ужас, когда слышат об умершем: «погиб», «уничтожен», «его больше нет»... Этот ужас ещё увеличи-

вают те, которые говорят так: «Мы, люди, родились один раз, дважды родиться никому не дано»... И придавая настоящей жизни, в сравнении с вечностью, мало значения или, вернее, не придавая ей никакого значения, они прозябают, не используя жизни; в своём малодушии они пренебрегают добродетелью и деятельностью и презирают самих себя как рождённых на один день, неустойчивых и ни на что достойное не способных. Ведь известное положение: «то, что распалось, лишено чувств, а то, что бесчувственно, нас ни в каком отношении не касается», — не устраняет страха смерти, но как бы его выявляет, ибо это именно и есть то, чего боится природа.., т. е. такое разрушение души, при котором она теряет способность и мыслить и чувствовать. Эпикур, изображая это рассеяние души в пустоте и разложение её на атомы, ещё более подрывает надежду на бессмертие, надежду, ради которой, можно сказать без преувеличения, все — как мужчины, так и женщины — были бы готовы дать искусать себя Церберу и таскать воду в бездонную бочку Данаид, чтобы только продолжить своё существование и не подвергнуться окончательному уничтожению». Там же, стр. 1104—1105.

Качественного отличия от предыдущей ступени, собственно говоря, не существует, но то, что прежде проявилось в форме животного страха, теперь проявляется в форме человеческого страха, в форме чувства. Содержание остаётся тем же самым.

Нам говорят, что жажда бытия есть древнейшая форма любви. Конечно, наиболее абстрактной и, следовательно, древнейшей формой любви является себялюбие, любовь к своему частному бытию. Но это было фактически выражением слишком откровенного взгляда на дело; на словах от этого взгляда отказываются, и делу придаётся отблеск благородства, порождённый иллюзией чувства.

Итак, тот, кто лишается жены и детей, предпочитает, чтобы они где-либо существовали, хотя бы им и плохо жилось, чем чтобы они совершенно перестали существовать. Если бы речь шла только о любви, то следовало бы сказать, что жена и дети индивида с наибольшей чистотой сохраняются в его сердце, и это представляет собой гораздо более высокую форму бытия, чем эмпирическое существование. Но дело обстоит иначе. Жена и дети как таковые имеют существование просто эмпирическое, поскольку сам индивид, которому они принадлежат, эмпирически существует. Итак, его предпочтение, чтобы они находились где-либо в воспринимаемом чувствами пространстве, — хотя бы им и плохо жилось, — чем нигде, означает лишь желание индивида сознавать своё собственное эмпирическое существование. Покров любви являлся лишь тенью, ядром же оказывается обнажённое эмпирическое «я», себялюбие, древнейшая форма любви, — она не обновилась, не превратилась в более конкретную, более идеальную форму.

По мнению Плутарха, слово «изменение» звучит приятнее, чем «полное прекращение существования». Но изменение не должно быть, по мнению Плутарха, качественным, единичное

«я» должно пребывать в своём единичном бытии; итак, это слово оказывается лишь чувственным представлением о том, что оно есть, но должно оно означать нечто противоположное. Всё сводится к тому, чтобы не изменить, а лишь затемнить суть дела; отодвигание в фантастическую даль должно только прикрывать качественный скачок, а всякое качественное различие есть скачок — без таких скачков нет идеальности.

Далее Плутарх полагает, что это сознание...[29]

ПРИМЕЧАНИЯ*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА В ОБЩЕМ

II. СУЖДЕНИЯ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ МЕЖДУ ФИЗИКОЙ ДЕМОКРИТА И ФИЗИКОЙ ЭПИКУРА

1) *Диоген Лаэрций,* X, 2, [4]: «Также и последователи стоика Посидония, и Николай, и Сотион... [утверждают], что он (Эпикур) проповедовал, как свои собственные, учения Демокрита об атомах и Аристиппа о наслаждении».

2) *Цицерон,* «О природе богов», I, 26: «Что̀ в физике Эпикура не от Демокрита? Ведь если он [Эпикур] и внёс некоторые *изменения..,* то всё же, в большинстве своих положений, он утверждает то же самое».

3) *Цицерон,* «О пределах добра и зла», I, 6: «Значит, всё, что он [Эпикур] изменяет, он искажает, а те положения, которым он следует, целиком остаются демокритовскими».

Там же: «...в физике, которой он особенно кичится, он прежде всего *совершенно несведущ;* он делает добавления к Демокриту, внося ничтожные изменения, но так, что, на мой по крайней мере взгляд, *извращает* то, что хочет *поправить*... А там, где он следует Демокриту, он почти не делает промахов».

4) *Плутарх,* «Колот» [«Против Колота»] (изд. Ксиландера), стр. 1108: «Леонтей... утверждает, что Демокрит ценился Эпикуром за то, что первый дошёл до верного познания.., за то, что в вопросах природы раньше его напал на след первоначал». Ср. *там же,* стр. 1111.

5) *Плутарх,* «О мнениях философов», т. V, стр. 235, изд. Таухница: «Эпикур, сын Неокла, афинянин, в своей философии шёл по стопам Демокрита...»

6) *Плутарх,* «Колот», стр. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120 и сл.

7) *Климент Александрийский,* «Ковры», VI, стр. 629 (изд. кёльнское): «Да вот также и Эпикур позаимствовал у Демокрита свои основные положения...»

8) *Там же,* стр. 295: «Смотрите же, чтоб не нашёлся кто-нибудь способный совратить вас философией и пустым обольщением, следуя преданию

---

* В тексте Примечаний в квадратных скобках даны редакционные вставки. *Ред.*

человеческому, стихиям мира, а не Христу. Философии же [остерегайтесь] не всякой, а такой, как эпикурейская, о которой упоминает в «Деяниях апостолов» Павел, осуждая её за то, что она отвергает промысел, ...и всякой другой, если она возвеличила стихии, не поставив над ними творческой первопричины, и не дошла до мысли о творце».

[9] *Секст Эмпирик,* «Против математиков» (изд. женевское): «Эпикур изобличается в хищении у поэтов важнейших из своих положений. Ведь, как оказывается, он своё положение о том, что пределом силы наслаждений служит наиболее полное устранение страдания, извлёк из одного [гомеровского] стиха:

И когда питием и пищею глад утолили.

А утверждение о смерти, что она для нас ничто, подсказал ему Эпихарм изречением: «Умереть, т. е. стать мёртвым, по мне, безразлично...»

Равным образом и [утверждение], что тела, став трупами, ничего не чувствуют, он позаимствовал у Гомера, говорящего:

Землю немую неистовый муж оскверняет».

[10] *«Письма Лейбница к Де Мезо, содержащие разъяснение изложения и т. д.»,* стр. 66, т. 2, изд. Дютана.

[11] *Плутарх,* «Колот», стр. 1111: «Следует поставить в упрёк Демокриту отнюдь не то, что он у первоначал допускает случайности [изменчивые качества], а то, что он за первоначала принимает сущности, подверженные таким случайностям... Итак, если для него (Эпикура) «отрицать» значит то же самое, что «соглашаться», то он и противоречит себе по заведённому у него обычаю: так он, отвергая провидение, говорит в то же время, что оставляет в силе благочестие; так он, отрицая дружбу ради наслаждения, в то же время [проповедует] не отказываться от самых мучительных жертв для блага друзей; так он, полагая сущее беспредельным, в то же время не отвергает существование верха и низа».

III. ЗАТРУДНЕНИЯ, ВОЗНИКАЮЩИЕ ПРИ ОТОЖДЕСТВЛЕНИИ НАТУРФИЛОСОФИИ ДЕМОКРИТА С НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА

[1] *Аристотель,* «О душе», I, стр. 8 (по изд. Тренделенбурга): «Для него (т. е. Демокрита) душа и разум полностью совпадают, ибо истинно-сущее и явление совпадают».

[2] *Аристотель,* «Метафизика», IV, 5: «Вот почему Демокрит, например, утверждает, что либо нет ничего истинного, либо оно для нас недоступно. И вообще, благодаря тому что разумное мышление отождествляется с чувственным восприятием, а это последнее признаётся качественным изменением, приходят к утверждению, что являющееся, как оно воспринимается, и есть по необходимости истинно-сущее. На этом-то основании и Эмпедокл утверждает, что с изменением [прежнего] состояния в людях меняется и способность разумения, то же самое и Демокрит и, можно сказать, из всех прочих философов каждый подпал под власть таких воззрений». Впрочем, в данном месте самой «Метафизики» выражено противоречие.

[3] *Диоген Лаэрций,* IX, 72: «Но даже и Ксенофан, и Зенон Элейский, и Демокрит, по их мнению, — скептики... Демокрит же [говорит]: «и опять-таки доподлинно мы ничего не знаем, ибо истина сокрыта в бездонной глубине»».

[4] Ср. *Риттер,* «История древней философии», ч. I, стр. 571.

[5] *Диоген Лаэрций,* IX, 44: «По его (т. е. Демокрита) взгляду, первооснованы всего сущего являются атомы и пустота; всё остальное — плод условного признания, мнение».

[6] *Диоген Лаэрций,* IX, 72: «...Демокрит же отвергает качества там, где он говорит: «только во мнении существует холодное, только во мнении существует тёплое; в действительности же — только атомы и пустота»».

[7] *Симплиций,* в схолиях к Аристотелю (собр. Брандиса), стр. 488: «Из них [т. е. атомов], однако, действительно единой природы он (т. е. Демокрит) отнюдь не производит. Ибо совершенно наивно [воображать], чтобы два или многое могли когда-либо образовать одно».

Там же, стр. 514: «И вот потому-то они (т. е. Демокрит и Левкипп) отрицали как образование множества из единого.., так и образование из множества — подлинно целостного единства. Но это только кажется, что в результате соединения атомов возникает то или другое единое целое».

[8] *Плутарх,* «Колот», стр. 1111: «...атомы, называемые им (т. е. Демокритом) идеями».

[9] Ср. *Аристотель,* указ. место.

[10] *Диоген Лаэрций,* X, 121: «Он (т. е. мудрец) [говорит Эпикур] будет выступать с положительными учениями, а не будет теряться в спорных вопросах».

[11] *Плутарх,* «Колот», стр. 1117: «Есть одно из положений Эпикура, которое гласит: «никто, кроме мудреца, ни в чём не убеждён так непоколебимо, чтобы его нельзя было разубедить»».

[12] *Цицерон,* «О природе богов», I, 25: «По его (т. е. Эпикура) утверждению, *все чувства* суть *вестники истинного*».

Ср. *Цицерон,* «О пределах добра и зла», I, 4.

(Плутарх), «О мнениях философов», IV, стр. 287: «По Эпикуру, всякое ощущение и всякое представление истинны».

[13] *Диоген Лаэрций,* X, 31: «Так, в своём «Каноне» Эпикур утверждает, что критериями истины являются чувственные восприятия, а также предвосхищающие представления и чувствования,.. и нет ничего, что могло бы их опровергнуть». 32: «В самом деле, однородное чувственное восприятие [не может опровергнуть другое] однородное с ним, так как они равносильны, а неоднородное не [может опровергнуть] неоднородное, ибо судят они не об одном и том же. И вообще, одно чувственное восприятие не может быть судьёй другого: ибо ко всем ним мы равно прислушиваемся. Но не может быть судьёй чувственных восприятий и разум; ибо сам он целиком зависит от них».

[14] *Плутарх,* «Колот», указ. место: «Цвет, сладость, соединение — всё это существует лишь в общепризнанном мнении... Всё это — атомы [в переводе на язык] наших чувственных восприятий, — так подлинно сказано Демокритом, по утверждению его [Колота] ... Возражать против этого утверждения мне нечего, я могу только сказать, что приведённые положения до такой степени неотделимы от положений Эпикура, что сами они [эпикурейцы] толкуют о форме и весе, как свойствах атома. Ведь что утверждает Демокрит? — Неисчислимые в своём множестве сущности, неделимые и неразличимые, бескачественные и неподвергающиеся воздействию, несутся рассеянные в пустоте. Когда они приближаются друг к другу или сталкиваются или переплетаются, то от скопления их получается впечатление то огня, то воды, то растения, то человека, но всем этим на самом деле являются атомы, называемые, по Демокриту, идеями, и другого ничего не существует. Ибо, мол, исключено [всякое] возникновение из несуществующего, а из существующих [атомов] ничего не могло

бы образоваться, вследствие того что они по своей непроницаемости не допускают ни воздействий извне, ни внутренних изменений; отсюда, значит, ни цвет не может возникнуть из бесцветных атомов, ни природа или душа не может образоваться из бескачественных [атомов]. Итак, следует поставить в упрёк Демокриту отнюдь не то, что он у первоначал допускает случайности [изменчивые качества], а то, что он за первоначала принимает сущности, подверженные таким случайностям... *А об Эпикуре он* [Колот] *утверждает, что тот полагал* [в основу всего] *те же первоначала,* [что и Демокрит], *но не говорил, что цвет... и прочие качества существуют лишь во мнении*».

[15] *Цицерон,* «О пределах добра и зла», I, 6: «Солнце представляется великим по своим размерам Демокриту, как человеку учёному и вполне овладевшему геометрией, а вот ему (т. е. Эпикуру) оно представляется величиной всего, примерно, в два фута; он, значит, считает, что величина солнца *в действительности* такова, какой она нам кажется». Ср. *Плутарх,* «О мнениях философов», II, стр. 265.

[16] *Диоген Лаэрций,* IX, 37: «Не только в физике и этике, но и в математике и в общеобразовательных науках, а также в области всех искусств он (т. е. Демокрит) обладал всей полнотой знаний».

[17] Ср. *Диоген Лаэрций,* IX, § 46 и сл.

[18] *Евсевий,* «Евангельское подготовление», X, стр. 472: «Где-то по этому поводу он (т. е. Демокрит) о себе с похвальбой говорит: «...Из всех моих современников я объехал наибольшую часть земли, исследуя самое отдалённое; я видел наибольшее число земель и стран и я слушал речи наибольшего числа учёных людей, а в комбинировании линий, связанном с доказательством, никто меня не превзошёл, даже египетские так называемые арпедонапты. Во всех этих [странствованиях] я пробыл на чужбине в продолжение восьмидесяти лет». Он в самом деле объездил Вавилонию, Персию и Египет и учился у египетских жрецов».

[19] *Диоген Лаэрций,* IX, 35: «Деметрий [в своём произведении] «Об одноимённых [авторах]» и Антисфен [в своём произведении] «О преемствах [философов]» утверждают, что он (т. е. Демокрит), пустившись в путешествие, побывал в Египте у тамошних жрецов для изучения геометрии, потом у халдеев в Персии и доезжал до Красного моря. Некоторые утверждают, что он встречался с гимнософистами в Индии и что он побывал в Эфиопии».

[20] *Цицерон,* «Тускуланские беседы», V, 39: «Когда Демокрит лишился зрения,.. он, этот муж, полагал ещё, что зрение даже является препятствием для остроты ума, и, в то время как другие часто не видели того, что находилось у их ног, он обозревал бесконечность, не останавливаясь ни на каком пределе».

Цицерон, «О пределах добра и зла», V, 29: «Демокрит.., который, говорят, ослепил себя с той именно целью, *чтобы ум его как можно менее отвлекался от размышлений*».

[21] *Луц. Анн. Сенека,* Соч., II. «Письма», 8, стр. 24 (изд. амстердамское, 1672): «До сих пор мы повторяем за Эпикуром: «...ты должен служить философии, чтобы достигнуть истинной свободы. Тому, кто подчинился и весь отдался ей, не приходится долго ждать; он тотчас же становится свободным. Ибо само служение философии есть свобода»».

[22] *Диоген Лаэрций,* X, 122: «Не должно ни в юности откладывать занятия философией на будущее время, ни в старости прекращать их. Ибо для забот о здоровье души никто не бывает ни недозревшим, ни перезревшим. А тот, кто говорит, что время для занятий философией ещё

не наступило или уже миновало, похож на того, кто утверждает, что для счастья час ещё не наступил или что он уже прошёл. Пусть же философствуют и старик и юноша; первый — чтобы, старея, он черпал молодость в благах, которые ему доставила его прекрасная жизнь в прошлом; второй — чтобы, будучи молодым, он обладал, подобно старцу, бесстрашием перед будущим». Ср. *Климент Александрийский,* IV, стр. 501.

23) *Секст Эмпирик,* «Против математиков», стр. 1 и 2: «Ученики Эпикура и последователи Пиррона занимают, повидимому, одинаковую позицию в полемике против представителей наук, но исходные предпосылки у них не одинаковы. Ведь эпикурейцы полагают, что научные дисциплины ничем не содействуют достижению мудрости».

24) *Секст Эмпирик,* там же, стр. 11: «К числу их следует причислить Эпикура, хотя он, повидимому, и относится враждебно к представителям наук».

Там же, стр. 54: «...противников грамматики, Пиррона и Эпикура». Ср. *Плутарх,* «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо», стр. 1059.

25) *Цицерон,* «О пределах добра и зла», I, 21: «Итак, не Эпикур был необразован, а невежественны те, которые думают, что вплоть до старости следует учиться тому, чего стыдно не знать мальчику».

26) *Диоген Лаэрций,* X, 13: «Аполлодор в «Хронике» говорит, что он (т. е. Эпикур) был слушателем Навсифана и Праксифана. Сам же он отрицает это и в письме к Эвридику говорит, что слушал себя самого».

Цицерон, «О природе богов», I, 26: «Хвалится он (т. е. Эпикур), что никого не имел своим учителем, а я бы и так, без его бахвальства, этому легко поверил».

27) *Сенека,* «Письма», 52, стр. 177: «Есть люди, говорит Эпикур, которые в своих стремлениях к истине обходятся без всякой посторонней помощи; он из числа тех, кто сам проложил себе дорогу. Этих-то людей он больше всего хвалит как таких, которые по внутреннему побуждению выдвинулись сами, самостоятельно. С другой стороны, есть люди, нуждающиеся в чужой помощи; сами они не пойдут вперёд, если никто другой не откроет пути перед ними, но зато уж тогда они будут следовать усердно. К числу таких относит он Метродора. Это, мол, тоже выдающийся ум, но только уже второго разряда».

28) *Диоген Лаэрций,* X, 10: «Хотя Греция тогда переживала самые тяжёлые времена, он [Эпикур] постоянно оставался там и только два или три раза ездил к друзьям в Ионию. Последние сами съезжались к нему отовсюду и жили вместе с ним в саду, как говорит о том и Аполлодор, [по словам которого] этот сад Эпикур купил за 80 мин».

29) *Диоген Лаэрций,* X, 15: «...тогда-то, как передаёт Герминп, он [Эпикур] сел в медную ванну, наполненную тёплой водой, попросил чистого вина и глотнул». § 16: «Затем, наказав друзьям помнить его учения, он скончался».

30) *Цицерон,* «О судьбе», X: «Эпикур... [полагал], что есть возможность уклониться от роковой необходимости... Демокрит же предпочёл принять, что всё происходит в силу необходимости».

Цицерон, «О природе богов», I, 25: «Чтобы избегнуть необходимости, он [Эпикур] измыслил такое средство, до которого Демокрит, очевидно, не додумался».

Евсевий, «Евангельское подготовление», I, стр. 23 и сл.: «Демокрит из Абдер... [полагает], что всё вообще, и прошедшее, и настоящее, и будущее, искони целиком предопределяется необходимостью».

[31] *Аристотель,* «О происхождении животных», V, 8: «Демокрит... всё сводит к *необходимости*».

[32] *Диоген Лаэрций,* IX, 45: Демокрит «утверждает, что всё совершается в силу *необходимости,* что вихреобразное вращение есть причина происхождения всего, и его-то он и называет необходимостью».

[33] *(Плутарх),* «О мнениях философов», I, стр. 352: «По Пармениду и Демокриту, всё совершается в силу *необходимости:* это она есть *судьба,* и *право,* и *провидение,* и *созидательница мира*».

[34] *Стобей,* «Эклоги физические», I, 8: «Парменид и Демокрит утверждают, что всё совершается в силу *необходимости* и что она есть *судьба,* и *право,* и *провидение* [и созидательница мира]. Левкипп утверждает, что всё совершается в силу *необходимости,* необходимость же есть *судьба*... Ни одна вещь не возникает беспричинно, но всё [возникает] в причинной связи и в силу *необходимости*».

[35] *Евсевий,* «Евангельское подготовление», VI, стр. 257: «*Судьба,* рок... для него (т. е. Демокрита) — это результат стремительного движения вниз и движения вверх указанных малых телец, взаимно переплетающихся и разъединяющихся, то расходящихся, то сходящихся в силу *необходимости*».

[36] *Стобей,* «Эклоги этические», II: «Люди измыслили себе призрак случая, [как благовидное] оправдание своей собственной беспомощности; на самом деле только для слабого разума случай является противодействием».

[37] *Евсевий,* «Евангельское подготовление», XIV, стр. 782 и сл.: «Ставя во главе всего сущего случайность, как владычицу и царицу над всем божественным, и доказывая, что всё происходит по её произволу, он (т. е. Демокрит) в то же время исключает её из жизни человеческой, а тех, кто выступает в пользу её признания, клеймит как людей безрассудных. Вот что по крайней мере он говорит в начале своих «Заветов»: «Люди измыслили себе призрак случая в оправдание собственного неразумия. Ведь рассудок по своей природе восстаёт против случая. И вот этот злейший враг разумности, по их утверждениям, сильней её; больше того, устраняя разумность совершенно и умалчивая о ней, они ставят на место разумности — случай. Ведь и гимны поют они не благотворной разумности, а благоприятнейшему случаю»».

[38] *Симплиций,* указ. соч., стр. 351: «Выражение «в старину говорили— случайности не существует» как будто прямо подразумевает Демокрита».

[39] *Диоген Лаэрций,* X, 133: «...что касается судьбы, которая вводится некоторыми в качестве верховной повелительницы, то он (т. е. Эпикур) объявлял её несуществующей. Но [по его мнению] одно зависит от случая, другое — от нас самих, ввиду того что необходимость безответственна, а случай, видимо, непостоянен; при этом зависящее от нас — произвольно, а потому за ним неотступно следует как порицание, так и его противоположность». 134: «Уж лучше следовать мифу о богах, чем быть рабом «рока» физиков. Ибо миф этот оставляет надежду на умилостивление богов посредством их почитания, рок же заключает в себе неумолимую необходимость. Что касается случая, то он не принимал его ни за божество, как это делает толпа...»

[40] *Сенека,* «Письма», XII, стр. 42: «Несчастье — жить в необходимости, но жить в необходимости вовсе не является необходимостью... Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. Возблагодарим же бога за то, что никого нельзя удержать в жизни. Обуздать самоё необходимость — дозволено,.. сказал... Эпикур».

[41] *Цицерон,* «О природе богов», I, 20: «Но что следует думать о такой философии (т. е. стоической), по воззрению которой, — как это представляется старушонкам, и притом невежественным, — всё происходит по воле рока ... [От этих-то страхов] мы избавлены Эпикуром, он дал нам свободу...»

[42] *Цицерон,* там же, гл. 25: «Тем же приёмом пользуется он (т. е. Эпикур) и в своей полемике против диалектиков. Последние учили, что во всех разделительных суждениях, в которых ставится дилемма *«или да, или нет»,* — верно одно из двух. Испугавшись, как бы в случае допущения альтернативы вроде той, например, что *«Эпикур либо будет жив завтра, либо нет»,* не оказалось одно из двух неизбежным, — он целиком отверг обязательную силу этого «или да, или нет»».

[43] *Симплиций,* указ. соч., стр. 351: «...но вот и Демокрит — там, где он требует по какому-нибудь принципу устанавливать различия между многообразными видами, — не говорит, как и на каком основании; потому и похоже на то, что он допускает их самопроизвольное и случайное зарождение».

Симплиций, указ. соч., стр. 352: «И этот последний (т. е. Демокрит) ведь тоже признавал случай при созидании мира».

[44] Ср. *Евсевий,* указ. соч., XIV, стр. 781 и сл.: «...и вот так-то попусту и беспочвенно мудрствуя, он (т. е. Демокрит), исходя из пустого начала и шаткого основания, не видя корня и общей необходимости природы вещей, почитал за величайшую мудрость уразумение слепых случайностей».

[45] *Симплиций,* указ. соч., стр. 351: «Вот, например, если кто, почувствовав жажду, напьётся холодной воды и станет здоров, то Демокрит, конечно, не скажет, что случай тому причиной, а [будет считать причиной] обуявшую его жажду».

Там же, стр. 352: «Он (т. е. Демокрит), оказывается, тоже допускал случай при сотворении мира. А в явлениях более частичного характера он ни для одного из них не считает причиной случай, но относит эти явления на счёт других причин, как, например, причиной находки клада [выставляет] рытьё ямы или причиной роста оливкового дерева — его посадку».

Ср. *Симплиций,* указ. соч., стр. 74: «А в явлениях частичного характера он (т. е. Демокрит) ни для одного не признаёт случай причиной».

[46] *Евсевий,* указ. соч., XIV, стр. 782: «Демокрит сам, как говорят, заявлял, что он предпочёл бы [открытие] одной причинной связи персидскому престолу».

[47] *(Плутарх),* «О мнениях философов», II, стр. 261: «Эпикур не отвергает ни одного из этих (мнений философов о субстанции природы), [придерживаясь] возможного».

(Плутарх), указ. соч., стр. 265: «Эпикур опять-таки утверждает, что все вышеприведённые мнения [о величине солнца] возможны».

Там же: «Эпикур [признаёт], что все вышеприведённые мнения возможны».

Стобей, «Эклоги физические», I, стр. 54: «Эпикур не отвергает ни одного из этих мнений [относительно звёзд], придерживаясь возможного».

[48] *Сенека,* «Естественно-исторические вопросы», [книга шестая], XX, стр. 802, т. II: «Эпикур утверждает, что все эти причины могут существовать, и пытается дать ещё ряд других; при этом он порицает тех, кто утверждает, что имеется лишь какая-нибудь одна из этих причин: ведь трудно ручаться за какую бы то ни было достоверность в таких

вещах, о которых приходится, по необходимости, строить одни только предположения».

[49] Ср. II часть, 5 гл.

Диоген Лаэрций, X, 88: «Однако должно подвергать наблюдению каждое [небесное] явление в том виде, как оно нам представляется и, учитывая всё, что связано с ним, выделять то, чему не противоречат свидетельства окружающих нас многообразных происходящих [на земле] явлений... Результат безусловно является приемлемым: ибо ни одно из явлений не свидетельствует о противном...»

[50] *Диоген Лаэрций,* X, 80: «И не следует думать, что в точном знании этих [небесных] явлений мы не получили пользу, поскольку оно приводит нас к безмятежному состоянию духа и к блаженству».

IV. ОБЩЕЕ ПРИНЦИПИАЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА

1) Плутарх в своей биографии Мария является отталкивающей исторической иллюстрацией того, как эта моралистическая манера уничтожает всякое теоретическое и практическое бескорыстие. Описав ужасную гибель кимвров, он повествует: трупов было такое множество, что массалиоты могли удобрять ими свои виноградники. Затем наступили дожди, и это был самый обильный вином и плодами год. На какие же размышления наводит благородного историка трагическая гибель этого народа? Плутарх находит вполне моральным со стороны бога, что он дал погибнуть и сгнить целому большому благородному народу, лишь бы доставить обильный сбор плодов марсельским филистерам. Таким образом, даже превращение целого народа в навозную кучу даёт желанный повод к тому, чтобы предаваться сладостным морализирующим мечтаниям!

2) Также и по отношению к Гегелю ученики его проявляют только своё невежество, когда они то или иное определение его системы объясняют приспособлением и тому подобным, одним словом, объясняют *морально.* Они забывают, что ещё совсем недавно они с восторгом повторяли все его односторонности, как это можно со всей очевидностью доказать им примерами из их собственных произведений.

Если они действительно были так поражены полученной в готовом виде наукой, что отдались ей с наивным некритическим доверием, то как бессовестно бросать учителю упрёк в том, будто за высказываемыми им взглядами скрываются тайные намерения, упрекать в этом учителя, для которого наука не была чем-то полученным в готовом виде, а ещё только создавалась, так что до самой её отдалённой периферии пульсировала духовная кровь его собственного сердца. Напротив, они этим дают повод заподозрить их самих в том, что они прежде не относились серьёзно к делу и что теперь они борются против своего

прежнего состояния, приписывая его Гегелю. Но они забывают при этом, что Гегель стоял в непосредственном, субстанциальном отношении к своей системе, они же — в рефлектированном.

Вполне мыслимо, что философ совершает ту или иную явную непоследовательность в силу того или иного приспособления; он может даже сознавать это. Но одного он не сознаёт, а именно, что сама возможность подобного явного приспособления имеет свои наиболее глубокие корни в недостаточности принципа или в недостаточном понимании философом своего принципа. И если бы философ действительно приспособлялся, то дело его учеников — объяснить *из его внутреннего, существенного сознания* то, что *для него самого* имело форму *экзотерического сознания*. То, что является прогрессом совести, представляет, таким образом, вместе с тем, прогресс знания. Тут не заподазривается личная совесть философа, а воссоздаётся существенная форма его сознания; последняя приобретает определённое очертание и значение, — и тем самым совершается выход за её пределы.

Я, впрочем, рассматриваю это нефилософское направление значительной части гегелевской школы как явление, которое всегда будет сопровождать переход от дисциплины к свободе.

Таков психологический закон, что ставший в себе свободным теоретический дух превращается в практическую энергию и, выступая как *воля* из царства теней Амента, обращается против земной, существующей помимо него действительности. (Но в философском отношении важно резче оттенить специфические черты этих сторон, так как из определённого способа этого превращения возможно обратное заключение к имманентной определённости и всемирно-историческому характеру той или иной философии. Мы словно видим здесь её curriculum vitae * в его наиболее сосредоточенном выражении, в его субъективной заострённости.) Однако сама *практика* философии *теоретична*. Именно *критика* определяет меру отдельного существования по его сущности, а меру особой действительности — по её идее. Однако это *непосредственное осуществление* философии по своей внутренней сущности полно противоречий, и эта её сущность формируется в явлении и налагает на него свою печать.

В то время как философия в качестве воли выступает против мира явлений, система низводится до абстрактной целостности, т. е. она становится одной стороной мира, которой противостоит другая его сторона. Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии. Одушевлённая стремлением осуществить себя, она вступает в напряжённое отношение к остальному. Внутренняя самоудовлетворённость и замкнутость нарушены. То, что было внутренним светом, превращается

* — жизненный путь. *Ред.*

в пожирающее пламя, обращённое наружу. Таким образом, в результате получается, что в той мере, в какой мир становится философским, философия становится мирской, что её осуществление есть вместе с тем её потеря, что то, против чего она борется вне себя, есть её собственный внутренний недостаток, что именно в борьбе она сама впадает в те ошибки, против которых она и борется, и что, лишь впадая в эти ошибки, она уничтожает их. То, что̀ выступает против неё и против чего она борется, является всегда тем же, что̀ и она сама, только с обратным знаком.

Такова одна сторона, если мы будем рассматривать дело *чисто объективно,* как непосредственное осуществление философии. Но оно имеет и *субъективную* сторону, что̀ является лишь другой формой его. Это — *отношение* осуществляющейся *философской системы к её духовным носителям,* к отдельным самосознаниям, в которых проявляется её поступательное движение. Из самого этого отношения, которое в осуществлении философии противостоит миру, следует, что этим отдельным самосознаниям всегда присуще *обоюдоострое требование:* одно остриё направлено против мира, другое — против самой философии. Ибо то, что в самом предмете выступает как превратное внутри самого себя отношение, в этих самосознаниях выступает как двоякое, противоречащее самому себе, требование и действие. Освобождая мир от внефилософского состояния, они в то же время освобождают самих себя от философии, которая в качестве определённой системы держала их в оковах. Так как они сами находятся только в процессе развития и охвачены его непосредственной энергией, следовательно не вышли ещё в теоретическом отношении за пределы этой системы, то они испытывают лишь противоречие с пластическим равенством системы себе самой и не знают, что, обращаясь против неё, они осуществляют только её отдельные моменты.

Наконец, эта двойственность философского самосознания выступает как два до крайности противоположных направления; одно из этих направлений мы в общем можем назвать *либеральной* партией, — оно удерживает понятие и принцип философии; другое же направление сохраняет как главное определение *то, что не есть понятие,* — момент реальности. Это второе направление есть *позитивная философия*[30]. Действием первого направления является критика, следовательно обращение философии вовне; действием второго — попытка философствовать, следовательно — уход философии в себя, причём это второе направление полагает, что недостаток имманентен философии, тогда как первое направление понимает его как недостаток мира, который надо сделать философским. Каждая из этих партий делает именно то, что другая хочет делать и чего она

сама делать не хочет. Но первая в своём внутреннем противоречии сознаёт свой принцип вообще и свою цель. Во второй проявляется превратность, так сказать, бессмысленность как таковая. По содержанию только либеральная партия, как партия понятия, может привести к реальному прогрессу, между тем как позитивная философия в состоянии привести только к таким требованиям и тенденциям, форма которых противоречит их значению.

То, следовательно, что является сначала превратным отношением и враждебным расколом между философией и миром, становится потом расколом отдельного философского самосознания внутри самого себя и, наконец, проявляется как внешнее разделение и раздвоение философии, как два противоположных философских направления.

Понятно, что кроме того появляется откуда-то ещё масса второстепенных, назойливых, лишённых всякой индивидуальности фигур. Одни из них прячутся за спиной какого-нибудь философского великана прошлого; но вскоре из-под львиной шкуры становится виден осёл, жалкой пародией звучит плаксивый голос какого-нибудь новоиспечённого манекена в сравнении, например, с могучим, оглашавшим целые столетия, голосом Аристотеля, непрошенным органом которого этот манекен себя сделал; это напоминает немого, который захотел бы заменить недостаток речи огромным рупором. Или же какой-нибудь вооружённый двойными очками лилипут, стоя на минимальной точке posterius'а великана, с удивлением возвещает миру, какой поразительно новый горизонт открывается с этой его точки зрения, и делает смешные усилия доказать, что не в бурных порывах сердца, а в той плотной, массивной основе, на которой он стоит, найдена точка Архимеда, ποῦ στῶ, та точка опоры, на которой держится мир. Так появляются философы волос, ногтей, пальцев, экскрементов и тому подобные субъекты, которые должны представлять ещё худшие места в мистическом мировом человеке Сведенборга. Однако по существу своему все эти слизняки достаются на долю обоим упомянутым направлениям, входя в них как в свою стихию. Что касается самих этих направлений, то я в другом месте вполне выясню их отношение частью друг к другу, частью к гегелевской философии, а также отдельные исторические моменты, в которых проявляется это развитие.

[3] *Диоген Лаэрций,* IX, 44: «...ничто не возникает из несуществующего и ничто не переходит в несуществующее (Демокрит)».

Диоген Лаэрций, X, 38: «Во-первых, ничто не возникает из несуществующего: ибо в таком случае всё что угодно могло бы возникнуть из чего угодно...». 39: «И если бы то, что уничтожается, исчезало, превращаясь в ничто, то все вещи совершенно исчезли бы, так как то, во что они разрешались бы, было бы ничто. Но на самом деле вселенная всегда была

такой, какова она теперь, и вечно останется такой же. Ведь нет ничего, во что она могла бы превратиться (Эпикур)».

[4] *Аристотель,* «Физика», I, 4: «Ведь если всё, что возникает, по необходимости может возникать либо из существующего, либо из несуществующего, то возникновение невозможно; это мнение разделяется абсолютно всеми...»

[5] *Фемистий,* «Схолии к Аристотелю» (в собр. Брандиса), гл. 42, стр. 383: «Ведь подобно тому как «ничто» не имеет никакого отличительного признака, так точно и пустота. Ибо «пустое» есть нечто *несуществующее* и *отсутствие всего,* говорит он, и т. д.»

[6] *Аристотель,* «Метафизика», I, 4: «Левкипп и его сотоварищ Демокрит признают элементами полное и пустое, называя одно сущим, другое небытием, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и полое — небытием. Поэтому они и говорят, что бытие существует отнюдь не более, чем небытие, потому что и пустота существует так же, как и тело».

[7] *Фемистий,* указ. соч., стр. 326: «И Демокрит признаёт [за первоначала] полное и пустое, из которых первое называет существующим, а второе — несуществующим».

Там же, стр. 383: «Ибо «пустое» есть нечто несуществующее и отсутствие всего, говорит Демокрит».

[8] *Симплиций,* указ. соч., стр. 488: «Демокрит полагает, что природу вечных начал образуют малые сущности в бесчисленном множестве; для них он отводит ещё особое место, беспредельное по величине, причём он именует это место следующими названиями: пустота, ничто, беспредельность, а каждую из сущностей называет: нечто, плотное, сущее».

[9] Ср. *Симплиций,* указ. соч., стр. 514: «Единое и многое».

[10] *Диоген Лаэрций,* X, § 40: «Если бы не было того, что мы называем *пустотой,* пространством и неосязаемой природой...»

Стобей, «Эклоги физические», I, стр. 39: «Эпикур вперемежку пользуется всякими названиями — пустота, место, пространство».

[11] *Стобей,* «Эклоги физические», I, стр. 27: «Атом называется так вовсе не потому, что он крайне мал».

[12] *Симплиций,* указ. соч., стр. 405: «Другие же, отрицающие делимость до бесконечности на том основании, что мы не можем делить до бесконечности и таким путём убедиться в [возможности] бесконечного деления, говорили, что тела состоят из неделимых и разлагаются на них. Разница только в том, что Левкипп и Демокрит признают причиной неделимости первотелец не только их непроницаемость, но также малость и отсутствие частей; Эпикур же, живший позже, отрицает, что они не имеют частей, и неделимость их обосновывает их непроницаемостью. Много раз подвергал разбору учение Демокрита и Левкиппа Аристотель, и под влиянием критических замечаний последнего, направленных против отрицания частей у первотелец, позднее выступивший Эпикур, сочувствуя учению Демокрита и Левкиппа о первотельцах, сохранил за ними, т. е. первотельцами, по крайней мере свойство непроницаемости...»

[13] *Аристотель,* «О возникновении и уничтожении», I, 2: «Что же касается слабой способности усматривать в совокупности явлений взаимное их соответствие, то тут виной всему недостаток опытного знания. Поэтому лица, более твёрдые в познании природы, и более способны выдвигать такие основные положения, которые далеко простирают свою объединяющую силу. А люди, не ориентированные в явлениях действительности, с особой лёгкостью выносят свои заключения из обильных словесных рас-

суждений, на основе ничтожных наблюдений. Из этого всякий может видеть, какая великая разница между мыслителями, исходящими из явлений природы, и мыслителями, исходящими из логических рассуждений. Ведь относительно существования неделимых величин некоторые утверждают, что даже треугольник как таковой есть многое [делится на многие части]. Напротив, Демокрит, надо полагать, пришёл к своим убеждениям в результате самостоятельных выводов из данных природы».

[14] *Диоген Лаэрций,* IX, 40: «Аристоксен в своих «Исторических записках» передаёт, что Платон задумал было сжечь все сочинения Демокрита, какие только он смог собрать; но пифагорейцы Амикл и Клиний его удержали, так как это было бы бесполезно, ввиду того что эти книги имеются у многих. Действительно, Платон, упоминая почти всех древних мыслителей, ни разу не упоминает Демокрита даже там, где ему приходится по какому-нибудь вопросу возражать [Демокриту]. Очевидно, Платон понимал, что спорить пришлось бы с наиболее выдающимся из философов».

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ФИЗИКОЙ ДЕМОКРИТА И ФИЗИКОЙ ЭПИКУРА В ЧАСТНОСТЯХ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОТКЛОНЕНИЕ АТОМА ОТ ПРЯМОЙ ЛИНИИ

[1] *Стобей,* «Эклоги физические», I, стр. 33: «По Эпикуру, движение атомов происходит то отвесно, то с отклонением, а движение вверх — результат удара и отталкивания».

Ср. *Цицерон,* «О пределах добра и зла», I, 6. *Плутарх,* «О мнениях философов», стр. 349. *Стобей,* указ. соч., стр. 40.

[2] *Цицерон,* «О природе богов», I, 26: «Что в физике Эпикура не от Демокрита? Ведь если он [Эпикур] и внёс некоторые *изменения,* как, например, в только что упомянутом вопросе об *отклонении атомов...*»

[3] *Цицерон,* «О пределах добра и зла», I, 6: «...ведь он (т. е. Эпикур) утверждает, что эти неделимые и плотные тела несутся в силу своей тяжести вниз по прямой линии: это и есть, по его мнению, естественное движение всех тел. Затем тут же его, как *человека острого ума,* осенила мысль, что если бы все атомы двигались сверху вниз и, как я уже сказал, по прямой линии, то никогда ни один атом не пришёл бы в соприкосновение с другим, — и он преподнёс такого рода выдумку: он заявил, что атом чуть-чуть (меньше чего ничто не может быть), отклоняется. Отсюда-де возникают сплетения, сочетания и сцепления атомов между собой, и в результате образуется мир, все части мира и всё, что в нём содержится».

[4] *Цицерон,* «О природе богов», I, 25: «Так как Эпикур понял, что если бы атомы вследствие своей собственной тяжести неслись вниз, то от нашей власти ничего бы не зависело, ибо движение атомов является определённым и необходимым, — то он, чтобы избегнуть необходимости, измыслил такое средство, до которого Демокрит, очевидно, не додумался. Эпикур говорит, что атом, хотя он и несётся сверху вниз вследствие своего веса и тяжести, всё же чуть-чуть отклоняется. Утверждать это постыднее, чем не уметь доказать то, чего он хочет».

Ср. *Цицерон,* «О судьбе», X.

[5] *Бейль,* «Исторический словарь», «Эпикур».

[6] *Шаубах,* «Об астрономических понятиях Эпикура» («Archiv für Philologie und Pädagogik» Зеебоде, Яна и Клоца, т. V, вып. IV, 1839, стр. 549).

[7] *Лукреций,* «О природе вещей», II, 251 и сл.:

«Если движения все непрерывную цепь образуют
И возникают одно из другого в известном порядке,
. . . . . .
. . . . . .
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля?»

[8] *Аристотель,* «О душе», I, 4, 14: «Как на самом деле мыслить движение монады? Кем и как приводится она в движение, неделимая на

части и лишённая отличительных признаков? Ведь если она способна приводить в движение и сама подвижна, то в таком случае она должна иметь отличительные признаки. *Кроме того, если говорят, что движение линии образует поверхность, а движение точки — линию, то в таком случае и движения монад будут линиями*».

[9] *Диоген Лаэрций*, X, 43: «Движутся атомы *постоянно*».

Симплиций, указ. соч., стр. 425: «[Ученики] Эпикура признают *вечность* движения».

[10] *Лукреций*, «О природе вещей», II, 253 и сл.:

«И коль не могут путём отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Дабы причина не шла за причиною испокон века...»

[11] *Лукреций*, там же, II, 279 и сл.:

«...Живёт в нашем сердце
Нечто такое, что может бороться, противиться силе».

[12] *Цицерон*, «О пределах добра и зла», I, 6: «И всё-таки он [Эпикур] не достигает того, ради чего он это выдумал; ибо если бы все атомы отклонялись, то никогда между ними не произошло бы никаких сцеплений; либо же одни атомы отклонялись бы, а другие были бы увлечены движением по прямой линии. Это всё равно, как если бы указать определённые места атомам — каким нестись прямо, каким вкось».

[13] *Лукреций*, указ. соч., II, 235.

[14] *Цицерон*, «О судьбе», X: «Атом отклоняется на самое малое расстояние, которое Эпикур называет наименьшим».

[15] *Цицерон*, там же: «Беспричинность этого отклонения он [Эпикур] вынужден признать, если не прямо на словах, то по существу».

[16] *Плутарх*, «О происхождении души», VI (т. VI, стр. 8, изд. стереотипное): «Они не признают за Эпикуром права допускать отклонение атома, хотя бы на волос, так как полагают, что он вводит беспричинное движение от несуществующей исходной точки».

[17] *Цицерон*, «О пределах добра и зла», I, 6: «Да и само отклонение есть произвольная выдумка, — ведь он говорит, что *атом отклоняется без причины, а ничего нет для физика постыднее, как утверждать, что то или другое совершается без причины*, — и без всякого основания он [Эпикур] лишил атомы, вопреки собственным положениям, движения по прямой линии вниз, естественного для всего весомого».

[18] *Бейль*, указ. соч.

[19] *Августин*, «Письма», 56.

[20] *Диоген Лаэрций*, X, 128: «Ведь все наши действия направлены к одной этой цели, к тому, чтобы не испытывать страдания и страха».

[21] *Плутарх*, «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо», стр. 1091: «Существуют подобные же заявления и самого Эпикура, утверждающего, что «сущность добра состоит в том, чтобы избегать зла»».

[22] *Климент Александрийский*, «Ковры», II, стр. 415: «Эпикур же полагает, что устранение страдания и есть наслаждение».

[23] *Сенека*, «О благодеяниях», IV, стр. 699: «Значит, божество не расточает милостей, но, далёкое от всяких забот и не интересуясь нами, оно даже не смотрит на мир, добрые дела столь же мало трогают его, как и беззакония».

[24] *Цицерон,* «О природе богов», I, 24: «...ты ведь так именно и выражался, что у бога нет тела, а нечто вроде тела, нет крови, а нечто вроде крови».

[25] *Цицерон,* «О природе богов», I, 38: «...какую же пищу, какие напитки, какое разнообразие звуков и цветов, какие осязательные ощущения или же какие ароматы ты преподнесёшь богам, чтобы доставить им наслаждение?..». 39: «...как же ты можешь требовать от людей почитания богов, если боги не только не почитают людей, но вообще ни о чём не заботятся, ничего не делают? Но, возражаешь ты, природа их так возвышенна и превосходна, что она сама по себе должна влечь мудреца к её почитанию. — Да разве может быть что-нибудь возвышенное в природе существ, которые, замыкаясь в самоуслаждении, ничего никогда не намерены делать, ничего не делают и раньше также пребывали в бездействии?»

[26] *Плутарх,* «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо», стр. 1101: «Учение эпикурейцев уничтожает страх и суеверие, но не даёт чувства блаженной радости, внушаемого богами. Это учение ставит нас к богам в такое отношение, при котором нам нет от них ни беспокойства, ни радости, как от рыб Гиркайского моря, от которых нам нельзя ожидать ни хорошего, ни плохого».

[27] *Аристотель,* «О небе», II, 12: «...то, что пребывает в наилучшем состоянии, не нуждается в действии, ибо оно само есть цель».

[28] *Лукреций,* «О природе вещей», II, 221 и сл.:
«Если ж, как капли дождя, они вниз продолжали бы падать,
Не отклоняясь ничуть на пути в пустоте необъятной,
То никаких бы ни встреч, ни толчков у начал не рождалось,
И ничего никогда породить не могла бы природа».

[29] *Лукреций,* «О природе вещей», II, 284 и сл.:
«И потому в семенах, помимо ударов и веса,
Должен ты также признать и другую причину движений,
Чем обусловлена в нас прирождённая эта способность.
. . . . . .
...но чтоб ум не по внутренней только
Необходимости всё совершал и чтоб вынужден не был
Только сносить и терпеть и пред ней побеждённый склоняться, —
Лёгкое служит к тому первичных начал отклоненье».

[30] *Аристотель,* «О небе», I, 7: «Если же вселенная не есть нечто сплошное, но, как учат Демокрит и Левкипп, тела отделены друг от друга пустотою, то движение их всех должно быть едино... Природа же их едина, например, как природа золота в каждом от него отломанном куске».

[31] *Аристотель,* «О небе», III, 2: «Поэтому Левкиппу и Демокриту, утверждающим, что первичные тела вечно движутся в беспредельной пустоте, следовало сказать, какого рода это движение и какое движение соответствует природе этих тел. Ибо если каждый из элементов принуждается к движению другим, то необходимо всё же, чтобы каждый имел и естественное движение, по сравнению с которым другое движение является вынужденным. Но элемент, впервые вызвавший движение, должен был его вызвать не под действием насилия, а согласно своей природе. Иначе, если не окажется какого-либо естественного перводвигателя, причины будут всё более отодвигаться в бесконечность: вечно будут вызывать насильственное движение те элементы, которые ранее сами насильственно были вызваны к движению».

[32] *Диоген Лаэрций,* X, 150: «По отношению к животным, которые не могут вступать в соглашение о том, чтобы взаимно не причинять и

не терпеть вреда, не существует ни справедливого, ни несправедливого. То же самое надо сказать и о всех тех народах, которые не могли или не хотели вступать в договоры о том, чтобы взаимно не причинять и не терпеть вреда. Справедливость не есть нечто существующее само по себе, но она существует лишь во взаимном общении людей между собой, и она есть договор, заключаемый каждый раз в границах определённых стран относительно того, чтобы не причинять и не терпеть вреда».

33) *

ГЛАВА ВТОРАЯ

КАЧЕСТВА АТОМА

1) *Диоген Лаэрций,* X, 54: «Ибо всякое свойство изменчиво, атомы же совершенно не изменяются».

Лукреций, «О природе вещей», II, 861 и сл.:

«Всё это также должно совершенно быть чуждо началам,
Если построить весь мир мы хотим на бессмертных основах,
Дабы он мог пребывать нерушимым во всём его целом».

2) *(Плутарх),* «О мнениях философов» [I, 28 и сл.]: «Эпикур... утверждал,.. что телам присущи такие три свойства: форма, величина и тяжесть. Демокрит же признавал два: величину и форму; Эпикур прибавил к ним ещё третье — тяжесть, ибо, как необходимо признать, тела движутся под действием тяжести». Ср. *Секст Эмпирик,* «Против математиков», стр. 421.

3) *Евсевий,* «Евангельское подготовление», XIV, стр. 749.

4) *Симплиций,* указ. соч., стр. 362: «...он (т. е. Демокрит) полагал, что они (т. е. атомы) различаются по величине и по форме».

5) *Филопон,* там же: «...он (т. е. Демокрит) определённо предполагает единую общую телесную природу для всех видов сущего, а частями этого общего тела являются атомы, отличные друг от друга по величине и форме; ибо они не только имеют разную форму, но из них одни больше, другие же меньше».

6) *Аристотель,* «О возникновении и уничтожении», I, 8: «...между тем он [Демокрит] признаёт, в зависимости от большего размера, и больший его (т. е. атома) вес».

7) *Аристотель,* «О небе», I, 7: «Движение всех тел, согласно сказанному, по необходимости должно быть одно и то же... Таким образом, ни одно из тел не будет абсолютно лёгким, если все они обладают тяжестью; если же все будут обладать лёгкостью, тогда ни одно не будет тяжёлым, и если бы отдельное тело имело вес или совершенную лёгкость, то оно было бы или на краю всего сущего, или в середине его...»

8) *Риттер,* «История древней философии», ч. I, стр. 568, прим. 2.

9) *Аристотель,* «Метафизика», VIII, 2: «Демокрит, повидимому, полагал, что имеется три различия [атомов]. Ибо лежащее в основе тело — материя — одно и то же, а различается оно либо «строем», что означает форму, либо «направлением», что означает положение, либо же «соприкосновением», что означает порядок».

10) *Аристотель,* «Метафизика», I, 4: «Левкипп и его сотоварищ Демокрит считают элементами полное и пустое, называя одно сущим, другое

* Примечание написано не было. *Ред.*

небытием, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и разрежённое — небытием. Поэтому они и говорят, что бытие существует отнюдь не более, чем небытие, потому что и пустота существует так же, как и тело; причиной же всего сущего является то и другое, как *материя*. И подобно тому как те, которые, утверждая единство основной субстанции, всё остальное выводят из её состояний, принимая разрежённое и плотное за начала всех состояний, — таким же образом Левкипп и Демокрит считают различия атомов причинами всего остального. А этих различий они указывают три: форму, порядок и положение. Ибо бытие, по их словам, различается лишь «очертанием» [ῥυσμός], «соприкосновением» [διαθιγή] и «поворотом» [τροπή]; причём «очертание» — это форма, «соприкосновение» — это порядок, а «поворот» означает положение; например, *A* отличается от *N* формой, *AN* от *NA* — порядком, *Z* от *N* — положением».

[11] *Диоген Лаэрций,* X, 49: «...никакого качественного признака нет у атомов, кроме формы, *величины* и тяжести... Они не могут быть любой *величины:* по крайней мере ещё ни один атом не был предметом зрительного ощущения».

[12] *Диоген Лаэрций,* X, 56: «Наличие атомов любой величины вовсе не является необходимым условием для объяснения качественных различий: будь атомы доступны зрению, то, конечно, и нам бы довелось их видеть. Но в действительности этого не наблюдается, и даже нельзя себе представить, каким образом могли бы атомы стать доступны зрению».

[13] *Диоген Лаэрций,* X, 55: «...но и думать нечего о том, чтобы у атомов могла быть любая величина... Однако *некоторые* различия в их величине следует допустить».

[14] *Диоген Лаэрций,* X, 59: «Ведь мы показали, на основании приведённой аналогии, что атом имеет величину, но только малую, а наличие большой величины у атомов отвергли».

[15] Ср. *Диоген Лаэрций,* X, 58; *Стобей,* «Эклоги физические», I, стр. 27.

[16] «Фрагменты *Эпикура*» («О природе», II и XI) в сборнике, сост. Розини, изд. Орелли, стр. 26.

[17] *Евсевий,* «Евангельское подготовление», XIV, стр. 773 (изд. парижское): «Они впали между собой в такое разногласие, что один, например, (т. е. Эпикур) принял величину всех без исключения атомов самой малой и потому неощутимой, а другой, Демокрит, признал, что некоторые атомы могут быть и очень большой величины».

[18] *Стобей,* «Эклоги физические», I, 17: «Демокрит, например, говорит.., что возможно существование атома величиной даже в мир». Ср. *(Плутарх),* «О мнениях философов», I, стр. 235 и сл.

[19] *Аристотель,* «О возникновении и уничтожении», I, 8: «Они [атомы], за малостью своих размеров, невидимы».

[20] *Евсевий,* «Евангельское подготовление», XIV, стр. 749: «Демокрит... признавал... за первоначала всех вещей неделимые, созерцаемые разумом тела». Ср. *(Плутарх),* «О мнениях философов», I, стр. 235 и сл.

[21] *Диоген Лаэрций,* X, 54: «Вот и насчёт атомов нужно решительно признать, что они не обладают никаким присущим всем явлениям качеством, кроме только *формы,* тяжести, величины и всего, что необходимо связано с наличием *формы*». Ср. § 44.

[22] *Диоген Лаэрций,* X, 42: «...к тому же атомы... представляют нечто необъятное по разнообразию своих тел».

[23] *Диоген Лаэрций,* X, 42: «...однакоже по своим разновидностям атомы вовсе не представляют совершенно беспредельное множество, а только необъятное».

[24] *Лукреций,* II, 513 и сл.:

«...признать ты обязан,
Что разнородность фигур у материи также предельна».

Евсевий, «Евангельское подготовление», XIV, стр. 349: «Эпикур признаёт количество форм атомов предельным, а не беспредельным». Ср. *(Плутарх),* «О мнениях философов», указ. место.

[25] *Диоген Лаэрций,* X, 42: «...атомов каждой из разновидностей в точном смысле слова бесконечное количество».

Лукреций, «О природе вещей», указ. место [II], 525 и сл.:

«...Ибо, хоть и положены грани
Разнице в формах, должны подобные первоначала
Или бесчисленны быть, иль материи вся совокупность
Будет конечною, что невозможно, как я доказал уж».

[26] *Аристотель,* «О небе», IV, 3: «Но ведь, конечно, случайные признаки не могут быть приняты за разумные основания, как иные решаются утверждать, например Левкипп и Демокрит, уроженец Абдер... И вдобавок к этому они ещё утверждают, что ввиду того что тела различаются формами, а эти формы бесчисленны, то бесчисленны и простые тела. Но каково свойство и какова форма каждого элемента в отдельности, они никак не определили, но только приписали огню сферическую форму, воздух же и всё прочее...»

Филопон, указ. место: «...они [т. е. атомы] имеют не только разную форму: одни — одну форму, другие — другую...»

[27] *Лукреций,* «О природе вещей», указ. место [II], 479 и сл.:

«Первоначала вещей...
Лишь до известных границ разнородны бывают по формам.
Если бы не было так, то тогда непременно иные
Были б должны семена достигать величин необъятных.
Ибо, при свойственных им одинаково малых размерах,
Не допускают они и значительной разницы в формах.
. . . . . .
...Если ж иные ещё получить ты желаешь фигуры,
Части другие тебе прибавить придётся...
. . . . . .
И таким образом форм новизна приращение тела
Вслед за собою влечёт; а поэтому нечего думать,
Будто вещей семена беспредельно различны по формам».

[28] Ср. прим. 25.

[29] *Диоген Лаэрций,* X, 44 и 54.

[30] *Брукке́р,* «Руководство по истории философии», стр. 24.

[31] *Лукреций,* «О природе вещей», I, 1051:

«Тут одного берегись и не верь утверждению, Меммий,
Что устремляется всё к какому-то центру вселенной».

[32] *Диоген Лаэрций,* X, 43: «...и движутся они [атомы] с равной скоростью ввиду того, что всем им, как легчайшему, так и тяжелейшему из них, пустота предоставляет одинаковый простор для вечного движения». 61: «Разумеется также, что атомы должны по необходимости иметь равную скорость движения, когда они несутся в пустоте, не встречая препятствий. Ведь раз ничто не будет оказывать сопротивления их движению, то тяжёлые будут нестись не с большей скоростью, чем малые и

лёгкие, равно как и малые сравнительно с большими, если у первых на всём протяжении будет соответственный путь и вторым не будет встречаться никакого препятствия».

Лукреций, «О природе вещей», II, 235 и сл.:

«Наоборот, никогда никакую нигде неспособна
Вещь задержать пустота и явиться какой-то опорой,
В силу природы своей постоянно всему уступая.
Должно поэтому всё, проносясь в пустоте без препятствий,
Равную скорость иметь, несмотря на различие в весе».

[33] Ср. глава 3.

[34] *Фейербах,* «История новой философии», стр. XXXIII, прим. 7, [цитата из] *Гассенди:* «Эпикур, которому, быть может, этот эксперимент никогда и в голову не приходил, додумался, однако, трактуя об атомах, до такого вывода, до которого мы только недавно дошли путём опыта. Именно, в полном соответствии с реальным фактом одинаковой скорости движения тел при падении сверху вниз, несмотря на громадное различие их по своему весу и массе, Эпикур установил, что все атомы, хотя бы они по своей величине и весу представляли огромную разницу, тем не менее в своём движении имеют, один сравнительно с другим, одинаковую скорость».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АТОМЫ-НАЧАЛА И АТОМЫ-ЭЛЕМЕНТЫ

[1] ἀμέτοχα κενοῦ отнюдь не значит: *«не заполняют никакого пространства»,* но значит: *«непричастны пустоте»;* это всё равно, как в другом месте у Диогена Лаэрция сказано: «не имеют раздельности частей». Точно так же надо толковать это выражение и у *(Плутарха),* «О мнениях философов», I, стр. 236, и у *Симплиция,* стр. 405.

[2] И этот вывод тоже неверен. То, что не может быть разделено в пространстве, вовсе не существует поэтому вне пространства и безотносительно к пространству.

[3] *Шаубах,* указ. соч., стр. 550.

[4] *Диоген Лаэрций,* X, 44.

[5] *Диоген Лаэрций,* X, 47: «За исключением пустого пространства, *бестелесное* нельзя мыслить как существующее само по себе».

[6] *Диоген Лаэрций,* X, 39, 40 и 41.

[7] *Диоген Лаэрций,* VII, 1: «Они (т. е. стоики) утверждают, что существует разница между первоначалами и элементами: первые извечны и нетленны, а элементы уничтожимы действием огня».

[8] *Аристотель,* «Метафизика», IV, 1 и 3.

[9] Ср. указ. место.

[10] *Аристотель,* «Метафизика», V, 3: «На таком же основании говорят и об элементах тел, называя так те предельные составные части, на которые разлагаются тела, в то время как сами эти предельные части уже не разделяются на другие, отличающиеся друг от друга по виду... Оттого-то всё малое, простое и неразложимое называется элементом».

[11] *Аристотель,* «Метафизика», I, 4.

[12] *Диоген Лаэрций,* X, 54.

(Плутарх), «Колот», стр. 1111: «Упомянутое [положение Демокрита] настолько неотделимо от учений Эпикура, что они (т. е. эпикурейцы) сами признают форму и тяжесть свойствами атома».

[13] *Секст Эмпирик,* «Против математиков», стр. 411.

[14] *Евсевий,* «Евангельское подготовление», XIV, стр. 773: «Эпикур... признаёт атомы недоступными ощущению...». Стр. 749: «Имеют они (т. е. атомы) свои особые формы, созерцаемые умом».

[15] *(Плутарх),* «О мнениях философов», I, стр. 246: «Сам он (т. е. Эпикур) признавал неуничтожимыми ещё следующие четыре различного рода субстанции: атомы, пустоту, беспредельность и однородные частицы; последние и суть гомеомерии и элементы». Стр. 249: «Эпикур же учит, что тела не ограничены; первичные, в качестве простых, и прочие, как результат их сцепления, все имеют тяжесть».

Стобей, «Эклоги физические», I, стр. 52: «Метродор, наставник Эпикура, утверждает: первопричины — это атомы и элементы». Стр. 5: «Эпикур... относит к разряду неуничтожимых следующие четыре субстанции: атомы, пустоту, беспредельность и однородные частицы; эти-то последние именуются гомеомериями и элементами».

[16] Ср. там же.

[17] *Цицерон,* «О пределах добра и зла», I, 6: «Затем следуют... атомы, пустота,.. сама бесконечность, которую они [Демокрит и Эпикур] называют беспредельностью».

Диоген Лаэрций, X, 41: «Да и на самом деле вселенная бесконечна... И действительно, вселенная бесконечна как в силу множества тел в ней, так и в силу величины её пустого пространства».

[18] *Плутарх,* «Колот», стр. 1114: «Так вот что мы должны принять за начала для возникновения сущего — беспредельную множественность атомов и пустоту; но последняя бездейственна сама и недоступна воздействию, она бестелесна, а первая — хаотична, бессмысленна, неограниченна, сама себя разлагает и приводит в расстройство, в силу того что из-за её бесчисленности ею нельзя овладеть и её нельзя ограничить».

[19] *Симплиций,* указ. соч., стр. 488.

[20] *(Плутарх),* «О мнениях философов», стр. 239: «Метродор же говорит: «...что число миров беспредельно по своему множеству, это явствует из того, что беспредельно число первопричин.., а первопричинами являются атомы или элементы»».

Стобей, «Эклоги физические», I, стр. 52: «Метродор, наставник Эпикура, утверждает: первопричины — это атомы и элементы».

[21] *Лукреций,* «О природе вещей», I, 820 и сл.:

«Те же начала собой образуют ведь небо и землю,
Солнце, потоки, моря, деревья, плоды и животных».

Диоген Лаэрций, X, 39: «И действительно, вселенная всегда была такой, какова она теперь, и вечно останется такой же. Ибо нет ничего, во что она могла бы превратиться. Ведь кроме существующей вселенной нет ничего, перейдя во что она могла бы совершить своё превращение... Вселенная есть тело...». 41: «Эти [образующие мир тела] неделимы и неизменны, если только всё не должно распасться в небытие. А атомы имеют силу устоять при распадах сцеплений, так как они непроницаемы по своей природе и исключают всякую возможность как-либо или во что-либо распасться».

[22] *Диоген Лаэрций,* X, 73: «...и все они [миры] в свою очередь распадаются, одни быстрее, другие медленнее; одни претерпевают эту гибель от одних причин, другие — от других». 74: «Итак, понятно также и утверждение его [Эпикура] о разрушимости миров в результате изменений в их частях».

Лукреций, V, 108 и сл.:

«И не на деле уж лучше уверимся мы, а рассудком,
Что уничтожиться всё с ужасающим грохотом может...»

Лукреций, V, 374:

«Смерти не замкнута дверь ни для свода небес, ни для солнца,
Ни для земли, ни для вод на равнинах глубокого моря;
Настежь отверста она и зияет огромною пастью».

[23] *Симплиций,* указ. соч., стр. 425.

[24] *Лукреций,* II, 796:

«...и что начала вещей никогда освещаться не могут...»

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

ВРЕМЯ

[1] *Аристотель,* «Физика», VIII, 1: «И потому Демокрит утверждает, что невозможно, чтобы вселенная имела начало: ибо время безначально».

[2] *Симплиций,* указ. соч., стр. 426: «Действительно, Демокрит до такой степени был убеждён в вечности времени, что, желая доказать безначальность вселенной, воспользовался признанием безначальности времени как неопровержимым доказательством».

[3] *Лукреций,* I, 459 и сл.:

«Также и времени нет самого по себе...
. . . . . .
И неизбежно признать, что никем ощущаться не может
Время само по себе, вне движения тел и покоя».

Лукреций, I, 479 и сл.:

. . . . . .
«[Ясно ты видишь теперь], что у всех без изъятья деяний
Ни самобытности нет, ни сущности той, как у тела,
И не имеют они никакого сродства с пустотою;
Но ты по праву скорей называть их явленьями можешь
Тела, а также и места, в котором всё происходит».

Секст Эмпирик, «Против математиков», стр. 420: Эпикур называет время случайным признаком случайного [σύμπτωμα συμπτωμάτων].

Стобей, «Эклоги физические», I, 9: «Эпикур (называет время) случайным признаком, т. е. тем, что сопутствует движениям».

[4] *Диоген Лаэрций,* X, 72: «Далее должно обратить серьёзное внимание и на следующее. Дело в том, что время нельзя исследовать так, как мы изучаем остальные свойства, заложенные в предмете, а именно связывая их с предвосхищающими представлениями, созерцаемыми внутри нас самих, но следует рассмотреть ту очевидность, сообразно которой мы говорим о продолжительном или коротком времени, понимая это как нечто совершенно однородное с временем. И нет надобности вводить новые способы выражения, якобы лучшие, а следует пользоваться самыми обычными для обозначения времени словами. И не следует высказывать о нём, как это делают некоторые, что-нибудь другое, будто оно обладает особой сущностью, которая свойственна этому названию. Но необходимо только главным образом отдать отчёт в том, каким образом мы связываем частные особенности с временем и как мы его измеряем». 73: «Не нуждается также

в доказательстве, а достаточно одного размышления, что мы связываем время с днями и ночами и с их частями, подобно тому, как [связываем его] с нашими душевными переживаниями и отсутствием таковых, с состояниями движения и покоя, присоединяя мысленно ко всему этому, как своеобразный признак, то именно, что мы называем временем. Это он говорит также и во второй книге «О природе» и в «Большом извлечении»».

[5] *Лукреций,* «О природе вещей», указ. место.

Секст Эмпирик, «Против математиков», стр. 420 и сл.: «Случайный признак случайного... Поэтому когда Эпикур говорит, что тело следует мыслить как соединение величины, формы, сопротивления и тяжести, то он принуждает представлять себе действительное тело из того, что не является телом... Так что для того, чтобы существовало время, должны существовать случайные качества, а для того, чтобы существовали эти качества, [должно существовать] нечто, лежащее в их основе; но такой основы наряду с ними нет, следовательно, не может быть и времени... Итак, раз всё это есть время, а последнее Эпикур признаёт случайным признаком всех этих явлений, то, по Эпикуру, время будет случайным признаком самого себя». Ср. *Стобей,* указ. соч.

[6] *Диоген Лаэрций,* X, 46: «Существуют также оттиски, подобные по внешнему виду твёрдым телам, но по своей тонкости превосходящие всё, доступное чувственному восприятию... Эти-то оттиски мы называем образами [εἴδολα]...». 48: «Кроме того [следует допустить], что возникновение этих образов происходит с быстротой мысли... От поверхности тел происходит непрерывное истечение, неощутимое вследствие постоянно получаемого телами взамен восполнения. Это истечение сохраняет положение и порядок атомов соответствующего тела».

Лукреций, IV, 34 и сл.:

«[Есть у вещей то], что мы за призраки их почитаем:
Тонкой подобно плеве от поверхности тел отделяясь,
В воздухе реют они, летая во всех направленьях».

Лукреций, IV, 49 и сл.:

«Ибо и форму и вид хранят отражения эти
Тел, из которых они, выделяясь, блуждают повсюду».

[7] *Диоген Лаэрций,* X, 49: «С другой стороны, следует так и считать, что мы видим и осмысливаем внешние формы вследствие того, что нечто привходит к нам от внешних предметов. Ибо иначе предметы внешнего мира не могли бы отпечатлевать своей собственной природы... Следовательно, мы видим по той причине, что в нас проникают от вещей некоторые отпечатки, имеющие одинаковые с ними цвет и форму в соответствующем соотношении; эти отпечатки проникают в глаза...». 50: «В силу последней причины [скорости движения] они порождают в нас представление одного непрерывного предмета. Они сохраняют соответствие с лежащим в основе их предметом...». 52: «*Слуховое восприятие* также возникает вследствие того, что какое-то веяние несётся от предмета, издающего звук или шум, или стук, или производящего какое-либо другое слуховое ощущение. Это истечение рассеивается на однородные в своих частях массы, причём последние сохраняют некоторое соответствие между собой...». 53: «Также и относительно обоняния должно принять, что оно, как и слух, никогда не могло бы вызвать никакого ощущения, если бы не было некоторых масс, истекающих от предметов и способных раздражать этот орган восприятия».

[8] *Лукреций,* «О природе вещей», II, 1140:

«И справедливо должны погибать, таким образом, вещи,
Коль разложились они...»

ГЛАВА ПЯТАЯ

МЕТЕОРЫ

[1] *Диоген Лаэрций,* I, 3, 10.

[2] *Аристотель,* «Метафизика», I, 5: «[Ксенофан говорит, что] единое есть бог».

[3] *Аристотель,* «О небе», I, 3: «Кажется, что понятие подтверждает явления, а явления — понятие. Так, все люди имеют представление о богах и отводят божественному горнее место; так поступают и варвары и эллины, вообще все те, кто верит в существование богов, связывая, очевидно, бессмертное с бессмертным; иначе и невозможно. Если, таким образом, божественное существует, — как оно и есть на самом деле, — то и наше утверждение о субстанции небесных тел верно. Но это соответствует и чувственному восприятию, поскольку речь идёт о человеческом убеждении. Ибо за всё прошедшее время, по воспоминаниям, перешедшим от одних людей к другим, ничего, повидимому, не изменилось ни во всём небе, ни в какой-либо из его частей. Даже название, повидимому, передано нам древними, причём они имели в виду то же самое, что и мы. Ибо не однажды и не дважды, а бесконечное число раз доходили до нас, следует полагать, одни и те же представления. А так как первичное тело есть нечто отличное от земли и огня, воздуха и воды, то они назвали горнее место эфиром [αἰθέρα] — от слов «вечно течь» [θεῖν ἀεί], придав ему наименование вечное время».

[4] *Аристотель,* там же, I, 3 и II, 1: «Но небо и горнее место древние отвели богам, так как только оно бессмертно. А современное учение удостоверяет, что небо неразрушимо, не имеет начала и к тому же непричастно ко всяким злоключениям смертных... И не только целесообразнее было бы принять такое мнение о его [неба] вечности, но мы получили бы возможность делать соответственное заключение в согласии с откровением о боге».

[5] *Аристотель,* «Метафизика», XII, 8: «А что небо одно — это очевидно... До нас из глубокой древности дошло от предков, сохранившись в виде мифов более поздних поколений, представление о том, что небесные тела суть боги и что божественное начало объемлет всю природу. Остальное было прибавлено, в мифологической оболочке, для веры толпы, как полезное для законов и для жизни. Ибо толпа объявляет богов человекоподобными и похожими на некоторые другие живые существа и придумывает многое другое, связанное с этим и родственное ему. Если кто-нибудь отбросит всё остальное и оставит только первое, веру в то, что первичные субстанции суть боги, то он должен считать, что это — божественное откровение и что с тех пор изобретались и снова погибали всевозможные искусства и философские учения, указанные же мнения, как реликвии, дошли до настоящего времени».

[6] *Диоген Лаэрций,* X, 81: «Кроме всего этого, надо ещё принять во внимание, что самое большое смятение человеческой души происходит оттого, что люди считают небесные тела блаженными и неразрушимыми и приписывают им в то же время желания и действия, противоречащие этим свойствам, а также оттого, что они черпают страхи из мифов».

[7] *Диоген Лаэрций,* X, 76: «Что же касается небесных тел, то необходимо считать, что движение, положение, затмение, восход, закат и тому подобные явления происходят в них вовсе не благодаря некоему существу, которое будто бы распоряжается ими, приводит их — или привело уже — в порядок и которое в то же время обладает полнотой блаженства, а вместе с тем и бессмертием». 77: «Ибо действия... не согласуются

с блаженством, а происходят в силу слабости, страха и потребности, с которыми они большей частью связаны. Не следует также думать, что некоторые огнеподобные тела, обладающие блаженством, произвольно подвергают себя этим движениям... Если с этим не согласиться, то самое это противоречие вызовет величайшее смятение душ».

[8] *Аристотель,* «О небе», II, 1: «Поэтому не следует полагать, что, как рассказывается в древнем мифе, небо нуждается для своей опоры в некоем Атланте».

[9] *Диоген Лаэрций,* X, 85: «Итак, обдумай (обращение к Пифоклу) хорошенько эти мои рассуждения и, стараясь хранить их в памяти, время от времени внимательно пробегай их вместе с прочими учениями, которые я изложил в «Малом извлечении» в письме к Геродоту».

[10] *Диоген Лаэрций,* X, 85: «Итак, прежде всего следует принять, что от познания небесных явлений, будут ли они рассматриваться в [более широкой] связи или сами по себе, не должно ожидать никакого иного результата, кроме невозмутимости духа и твёрдой уверенности, что̀ является конечной целью и остального знания».

Диоген Лаэрций, X, 82: «Невозмутимость же духа есть результат освобождения от всего этого и неустанное памятование о вселенной в целом и о самых основных принципах».

[11] *Диоген Лаэрций,* X, 87: «Ведь наша жизнь нуждается не в мудрствовании и пустых гипотезах, а в том, чтобы мы могли жить, не зная смятения».

Диоген Лаэрций, X, 78: «Также следует считать, что задачей науки о природе является исследование причин главнейших явлений и что блаженство, испытываемое при изучении небесных явлений, имеет в этом свой источник».

Диоген Лаэрций, X, 79: «Что же касается изучения заката и восхода, положения и затмения светил и тому подобных явлений, то оно нисколько не способствует блаженству, получаемому от познания. Напротив, те, которые изучают эти явления, не зная ни природы того, что происходит, ни главных причин этого, находятся во власти страха совершенно так же, как и другие люди. Даже, может быть, они ещё больше находятся во власти страха, если они научились предвидеть такие явления».

[12] *Диоген Лаэрций,* X, 86: «И не должно насильственно добиваться невозможного и ко всему применять метод исследования, подобный тому, который применяется в вопросах о нормах жизни или в установлении правил для разрешения остальных физических проблем, каковы, например, положения о том, что вселенная есть тело и неосязаемая природа или что основные элементы неделимы и тому подобное, что̀ имеет одинаковое значение для всех явлений одного и того же рода. Что же касается небесных тел, то к ним это не применимо».

[13] *Диоген Лаэрций,* там же, 86: «Напротив, эти по крайней мере явления допускают множество различных объяснений — как причины своего возникновения, так и своей сущности, — объяснений, находящихся в согласии с чувственным восприятием. Ведь не на основе всеобщих аксиом и произвольно устанавливаемых законов надлежит производить исследования природы, а всякий раз так, как это подсказывают сами её явления».

[14] *Диоген Лаэрций,* X, 92.

[15] *Диоген Лаэрций,* X, 94.

[16] *Диоген Лаэрций,* X, 95 и 96.

[17] *Диоген Лаэрций,* X, 98.

[18] *Диоген Лаэрций,* X, 104: «Он (т. е. Эпикур) допускает, что возможны и многие другие способы для объяснения явлений молнии, лишь бы только не прибегать к мифу. А мифа не будет, если мы надлежащим образом будем наблюдать видимые явления и из них брать указания для объяснения невидимых».

[19] *Диоген Лаэрций,* X, 80: «Таким образом, должно, обращая внимание на то, сколь многими способами у нас на земле возникает сходное явление, искать по аналогии с этим причин небесных явлений и [вообще] всего скрытого от нас».

Диоген Лаэрций, X, 82: «...невозмутимость же духа есть следствие полного освобождения от всего этого... Поэтому должно обращать внимание на существующее и на чувственные восприятия: на общее в отношении к общему и на частное в отношении к частному и на всякую существующую очевидность в отношении каждого отдельного критерия. Ведь в самом деле, если всё это мы будем взвешивать, то мы правильно определим источник, откуда возникают смятение и страх, и избавим себя от них, объясняя причины как небесных явлений, так и всех прочих вечно надвигающихся явлений и всего того, что наводит такой ужас на всех остальных людей».

Диоген Лаэрций, X, 87: «Известные указания на то, что действительно совершается в небесных сферах, мы получаем от тех или других окружающих нас земных явлений, открытых наблюдению или непосредственно данных, а отнюдь не от явлений самих небесных сфер, ибо явления последних могут возникать многими различными способами».

[88]: «Однако должно подвергать наблюдению каждое [небесное] явление в том виде, как оно нам представляется и, учитывая всё, что связано с ним, выделять то, чему не противоречат свидетельства окружающих нас многообразных происходящих [на земле] явлений».

[20] *Диоген Лаэрций,* X, 78: «Кроме того, в таких вопросах возможно много различных решений и возможно также и какое-нибудь иное положение вещей».

Там же, 86: «Но эти-то [т. е. небесные явления] допускают для объяснения своего возникновения многообразные причины».

Там же, 87: «Всё, стало быть, неуклонно совершается во всех явлениях небесных сфер, хотя и способом, допускающим различные объяснения.., если оставить в силе всё, что о них утверждается с достаточной убедительностью».

[21] *Там же,* 98: «А те, которые принимают только одно единственное объяснение, вступают в конфликт с чувственно воспринимаемыми явлениями и обнаруживают несостоятельность в вопросе о том, «что собственно возможно человеку постичь умом»».

Там же, 113: «Объяснять эти явления исключительно одной причиной, в то время как видимые явления требуют, чтобы признавалась возможность многих различных причин, было бы сумасбродством, неуместным подражанием ревнителям суетной астрологии, которые наугад выдают вымыслы за причины, не переставая навязывать божественной природе тяжёлые обязанности».

Там же, 97: «Далее: закономерность кругового пути светил должно понимать по аналогии с происходящими и у нас на земле некоторыми явлениями, но божественную природу отнюдь не следует приводить с ними в связь; она должна пребывать в полной свободе от дел, в состоянии полнейшего блаженства. Ведь если это не будет выполнено, то всякое истолкование небесных явлений превратится в празднословие, как это уже случалось с некоторыми, не усвоившими допускающего различные возможности способа объяснения явлений и потому впавшими в бесплодный предрассудок, будто явления допускают только одно объяснение, а все остальные

допустимые объяснения отвергаются. Таким образом они уносятся в область бессмыслия и обнаруживают неспособность охватить умственным взором все те конкретные явления, которые нужно принять за указания».

Там же, 93: «...не поддаваясь страху перед рабскими фокусами астрологов».

Там же, 87: «...ясно, что в таком случае совершенно покидают сферу науки о природе и скатываются в область мифов».

Там же, 80: «Итак,.. определяя причины небесных явлений и вообще всего неизвестного, надо презирать тех, которые не разумеют ни того, что существует или совершается одним только образом, ни того, что может происходить разным образом, и которые кроме того не знают, при каких условиях нельзя сохранить невозмутимость духа».

[22] *Диоген Лаэрций,* X, 80: «И не следует думать, что в точном знании этих [небесных] явлений мы не получили пользу, поскольку оно приводит нас к безмятежному состоянию духа и к блаженству».

[23] *Диоген Лаэрций,* X, 78: «...нет абсолютно ничего в неразрушимой и блаженной природе, что способно поселить разлад или смятение. И что это безусловно так, можно убедиться, если поразмыслить».

[24] Ср. *Аристотель,* «О небе», I, 10.

[25] *Аристотель,* «О небе», (I, 10): «Если предположить, что мир возник из чего-то раньше бывшего, отличного от него, то это предположение окажется невозможным, раз это отличное от мира бытие искони было от него отличным и исключало возможность стать иным».

[26] *Атеней,* «Дейпнософисты» *, III, 104: «Следует похвалить славного Хризиппа, который заглянул в самую глубь существа Эпикура и метко сказал, что матерью философии Эпикура является гастрология Архестрата».

[27] *Лукреций,* «О природе вещей», I, 63—80.

* — «Застольные беседы учёных мужей». *Ред.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

КРИТИКА ПОЛЕМИКИ ПЛУТАРХА ПРОТИВ ТЕОЛОГИИ ЭПИКУРА

I. ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К БОГУ

1. СТРАХ И ПОТУСТОРОННЕЕ СУЩЕСТВО

[1] *Плутарх,* «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» (изд. Ксиландера), т. II, стр. 1101: «Но ведь сказанное (подразумевается — Эпикуром) о роли наслаждения сводится приблизительно к тому, что ...эпикурейская проповедь наслаждения избавляет от некоего страха и от богобоязни, но веселия и радости от веры в богов не вселяет».

[2] *«Система природы»* [31] (Лондон, 1770), ч. II, стр. 9: «Представление об этих столь могущественных силах всегда соединялось с представлением о страхе; их имя всегда напоминало человеку его собственные бедствия или бедствия его предков. Мы трепещем теперь, потому что наши предки трепетали тысячи лет тому назад. Представление о божестве вызывает в нас всегда горестные мысли... И в настоящее время страхи и мрачные мысли возникают в нашем уме всякий раз, когда при нас произносят имя божества». Ср. стр. 79: «Основывая мораль на мало моральном облике бога, не отличающегося постоянством поведения, человек никогда не может знать, что̀ ему делать, — ни в вопросе о своих обязанностях по отношению к богу, ни в вопросе о своих обязанностях по отношению к самому себе, ни в вопросе о своих обязанностях по отношению к другим людям. Поэтому было крайне пагубно убедить человека в том, что существует сила, превосходящая человека, сила, перед которой должен смолкнуть разум и ради которой, если желать быть счастливым, надо всем пожертвовать здесь на земле».

[3] *Плутарх,* указ. соч., стр. 1101: «Ибо боящиеся его [бога], как властителя, благосклонного к добрым, но сурового по отношению к дурным, благодаря одному этому страху, избавляющему их от многих опасений, воздерживаются от несправедливостей; их злость мало-помалу обуздывается, и поэтому они переживают меньше душевных страданий, чем те, которые, предаваясь порокам и осмеливаясь [совершать злодеяния], затем боятся и мучатся угрызениями совести».

2. КУЛЬТ И ИНДИВИД

[4] *Плутарх,* указ. соч., стр. 1101: «Напротив, там, где только она (т. е. душа) воображает и мыслит присутствие бога, она с особой лёгкостью отбрасывает прочь всякие печали, страхи и заботы и предаётся радостному чувству до упоения, игривости и смеха; в любви...»

[5] *Плутарх,* там же.

[6] *Плутарх,* указ. соч., стр. 1102: «Нет, но обилие вина и жареного мяса составляет то, что так радует на празднествах: чаяние благ и милостивого присутствия бога, приемлющего с удовлетворением то, что совершается [в его честь]».

3. ПРОВИДЕНИЕ И УНИЖЕННЫЙ БОГ

[7] *Плутарх,* там же, стр. 1102: «В каких отрадных чувствах пребывают все, объединённые чистыми представлениями о боге, как о главе всех благих, как об отце всего прекрасного, которому не пристало ни делать

ничего дурного, ни самому страдать от зла. Ибо он благ, а благой совершенно непричастен ни зависти, ни страху, ни гневу, ни ненависти. Всё равно ведь, как свойство тёплого не холодить, а греть, — так и благому несвойственно вредить. Гнев по существу наиболее далёк от кротости, злоба — от благосклонности, недоброжелательность — от человеколюбия и дружелюбия. Одно есть плод доблести и силы, другое — плод бессилия и порочности: ведь всё действие божества отнюдь не сводится к проявлению гнева и пристрастия, но раз божество от природы предрасположено творить благо и помогать, то, значит, гневаться и вредить несовместимо с его природой».

[8] *Там же:* «Или, может быть, ещё какое-нибудь особое наказание, думаете вы, следовало бы применить к отвергающим провидение, не считая достаточным того, что они сами себя лишают такого наслаждения и радости?»

[9] «Но *слабый* ум есть не тот ум, который не познаёт объективного бога, а тот, который *хочет* его познать». *Шеллинг,* «Философские письма о догматизме и критицизме», — в «Философских произведениях», т. I, Ландсгут, 1809, стр. 127, письмо II.

Господину Шеллингу можно было бы вообще посоветовать вспомнить свои первые произведения. Так, например, в работе о «я», как принципе философии, сказано:

«Допустим, например, что *бог,* определяемый как объект, есть *реальное основание* нашей сущности, но в таком случае бог, поскольку он есть объект, *сам* попадает в *сферу нашего знания* и не может, следовательно, быть для нас последней точкой, на которой держится вся эта сфера». Там же, стр. 5.

Мы, наконец, напоминаем г-ну Шеллингу заключительные слова его указанного выше письма:

«*Пора* возвестить *лучшему* человечеству *свободу духа* и *не терпеть более, чтобы оно оплакивало потерю своих оков*». Там же, стр. 129.

Если уже в 1795 г. было «пора», то что сказать относительно 1841 года? [32]

Упоминая здесь, при случае, о теме, пользующейся довольно худой славой, — о *доказательствах бытия бога,* — надо заметить, что *Гегель* перевернул все эти теологические доказательства, т. е. отверг их, чтобы их оправдать. Что же это за клиенты, которых адвокат не может избавить от осуждения иначе, как убивая их собственной рукой? Гегель, например, таким образом толкует умозаключение от бытия мира к бытию бога: «Так как случайного *нет,* — то существует бог, или абсолютное». Но теологическое доказательство гласит как раз наоборот: «Так как случайное имеет истинное бытие, то бог существует». Бог есть гарантия для случайного мира. Само собой понятно, что этим утверждается и обратное.

Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии,* — например, онтологическое доказательство сводится к следующему: «То, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление», — это действует на меня, и в этом смысле *все боги,* как языческие, так и христианские, обладали действительным

существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, — то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало всё человечество, делая долги за счёт своих богов.* Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство. Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением. Приди со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе докажут, что ты находишься во власти фантазий и абстракций. И справедливо. Если бы кто-нибудь принёс древним грекам какого-либо вендского бога, то он нашёл бы доказательство несуществования этого бога. Ибо для греков он не существовал. *Чем какая-нибудь определённая страна является для иноземных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается.*

Или же доказательства существования бога представляют собой не что иное, как *доказательства бытия существенного человеческого самосознания, логические объяснения последнего.* Например, онтологическое доказательство. Какое бытие является непосредственным, когда мы его мыслим? Самосознание.

В таком смысле все доказательства существования бога представляют собой доказательства его *несуществования, опровержения* всех представлений о боге. Действительные доказательства, наоборот, должны были бы гласить: «Так как природа плохо устроена, то бог существует». «Так как существует неразумный мир, то бог существует». «Так как мысль не существует, то бог существует». Но разве это не означает следующее: *для кого мир неразумен, кто поэтому сам неразумен, для того бог существует. Иными словами: неразумность есть бытие бога.*

«Если вы предполагаете *идею объективного бога,* то как можете вы говорить о *законах,* которые *разум* производит *из самого себя,* так как *автономия* может быть присуща лишь *абсолютно свободному существу?*» *Шеллинг,* там же, стр. 198.

«Преступно скрывать от человечества принципы, которые могут быть сообщены всем». *Шеллинг,* там же, стр. 199.

К. МАРКС

ТЕТРАДИ ПО ИСТОРИИ ЭПИКУРЕЙСКОЙ, СТОИЧЕСКОЙ И СКЕПТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ [33]

Написано К. Марксом в 1839 г.

Впервые на языке оригинала в неполном виде опубликовано ИМЭЛС в 1927 г.

Подпись: Карл Генрих Маркс

Печатается по рукописи

Перевод с немецкого, латинского и греческого

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тетрадь первая

I. ДИОГЕН ЛАЭРЦИЙ, КНИГА X ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ ДЕСЯТОЙ КНИГИ ДИОГЕНА ЛАЭРЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ ПЬЕРА ГАССЕНДИ «ЗАМЕЧАНИЯ НА ДЕСЯТУЮ КНИГУ ДИОГЕНА ЛАЭРЦИЯ». ЛИОН, 1649, т. I

I. ДИОГЕН ЛАЭРЦИЙ, КНИГА ДЕСЯТАЯ

ЭПИКУР

[2] «...впоследствии, однако, [Эпикур], случайно натолкнувшись на книги Демокрита, отдался философии» (стр. 10).

[4] (Стоик Посидоний, Николай и Сотион в 12-ой книге из тех, которые носят общее заглавие «Диокловы опровержения», утверждают, что:)

«Учения Демокрита об атомах и Аристиппа о наслаждении он проповедовал как свои собственные» (стр. 11).

[6] «Я, по крайней мере, не знаю, [говорит Эпикур], что я мог бы признать благом, если отбросить наслаждения вкусовые, а также наслаждения от слушания музыки и от созерцания изящных движений прекрасных фигур» (стр. 12).

[12] «Больше всех он признавал... из древних Анаксагора, хотя в некоторых вопросах расходился с ним» (стр. 16).

[29] «Итак, он разделяет философию на три части: каноническую, физическую и этическую» (стр. 25).

I) КАНОНИКА

[31] «Так, в своём «Каноне» Эпикур утверждает, что *критериями* истины являются *чувственные восприятия*, а также *предвосхищающие представления* и *чувствования;* эпикурейцы же добавляют сверх того и *представления, созданные воображением.* Говорит он об этом также... в «*Главных положениях*»» (стр. 25—26).

I) «...*чувственные восприятия — истинны.* Ибо... никакое чувственное восприятие не зависит от разума, а также совершенно не зависит от памяти; оно не *приводится в движение само собою,* а, *будучи приведено в движение* чем-либо *другим,* оно не может ничего ни *прибавить,* ни *убавить* так, чтобы *вообразить что-либо* или *измыслить*» (стр. 26).

[31—32] «И нет ничего, что бы могло их опровергнуть. В самом деле, однородное чувственное восприятие [не может опровергнуть другое] однородное с ним, так как они равносильны, а неоднородное не [может опровергнуть] неоднородное, так как судят они не об одном и том же. И вообще, одно чувственное восприятие не может быть судьёй другого; ибо ко всем ним мы равно прислушиваемся. Но не может быть судьёй чувственных восприятий и разум; ибо сам он целиком зависит от них» (стр. 26).

«И то обстоятельство, что *воспринимаемое чувствами действительно существует*, подтверждает истинность наших чувственных восприятий. И то, что *мы видим и слышим, — факт в такой же степени достоверный, как и то, что мы чувствуем боль. Нет разницы между утверждениями: «нечто истинно» и «нечто существует»*» (стр. 26).

«Отсюда о неизвестном следует судить, исходя из явлений. Ибо всякое *познание имеет источником чувственные восприятия при посредстве случайного совпадения, аналогии, сравнения, соединения* и при некотором содействии размышления» (стр. 26—27).

«*И как фантастические представления помешанных, так и сновидения — истинны, ибо они вызывают действия; то же, что не существует, никакого действия не вызывает*» (стр. 27).

II) «То, что эпикурейцы обозначают названием πρόληψις (предвосхищающее представление), есть *своего рода умственное восприятие действительности*, или *верное мнение*, или *мысль*, или *общее отложившееся внутри нас представление*, т. е. *память* о *часто повторяющемся внешнем явлении;* так, например, когда мы говорим: «вот таков именно и есть человек», то, *как только мы произнесли слово «человек», в тот же момент благодаря предвосхищающему представлению перед нашим умственным взором является* и *человеческий образ*, возникший на основе чувственных восприятий» (стр. 27).

[33] «*Таким образом, каждый предмет получает, благодаря впервые ему присвоенному названию, свою очевидность*, отчётливость. И мы не *искали бы того, что мы ищем*, если бы не *знали его раньше*» (стр. 27).

«Мы не могли бы ничего *назвать*, если бы *у нас раньше не было образа* [предмета]. Следовательно, *предвосхищающие представления очевидны*. И [всякое] *предположение основывается на чём-нибудь, очевидность чего установлена раньше*, — к этому-то мы и *сводим наше утверждение. Предположение* они [эпикурейцы] ещё называют *догадкой* и утверждают, что *последняя* может быть *и истинной и ложной*, в зависимости от того, *прибавляет ли она* что-нибудь или *отнимает, подтверждается* ли она или, наоборот, *опровергается, в зависимости от того, обладает ли она очевидностью или нет*. И, если предположение *подтверждается или же не опровергается*, то *оно истинно*, а если не *подтверждается* или же *опровергается*, то оно *ложно*. Отсюда-то и введён был [термин]: «*ожидаемое*», так, например, *выжидают*, чтобы приблизиться к башне и убедиться, такова ли она вблизи, какой она кажется издали» (стр. 27—28).

[34] «*Они различают два вида душевных переживаний: наслаждение и страдание*... Первое *близкое* [природе живого существа], второе же — *чуждое;* этими переживаниями и *руководятся* при *выборе* или *отказе* от чего-либо» (стр. 26—29).

«*Исследования* в одних случаях касаются *самих вещей*, в других же вращаются вокруг *ничего не значащих слов*» (стр. 29).

ЭПИКУР МЕНОЙКЕЮ

[123] «*Прежде всего, исходя из того*, что *бог — существо бессмертное и блаженное*, как этого требует *общее представление о боге*, не *приписывай* ему ничего, *чуждого бессмертию*, ничего, *несовместимого с блаженством*» (стр. 82).

«*Ибо боги существуют. Понятие о них — очевидно* (ср. «общее о богах представление» — «consensus omnium, consensus gentium» *). *Но они не таковы, какими их представляет себе толпа;* ибо в своём мышлении о богах толпа не *сохраняет первоначального о них представления*».

«*Нечестие* же не тот, кто *отвергает богов толпы*, но *тот, кто применяет к богам представления толпы*».

* — «согласие всех, согласие народов». *Ред.*

[124] «Ибо *мнения толпы о богах* являются не *первоначальными представлениями*, а *ложными домыслами*. Вот почему люди толпы думают, что *боги насылают на дурных людей самые тяжёлые бедствия*, а *добрым оказывают величайшие благодеяния*. Ибо, *свыкшись издавна со своими добродетелями*, они *подобных себе считают заслуживающими одобрения*, а *всё иное считают чуждым*» (стр. 83).

«*Приучайся думать, что смерть — для нас ничто*, так как всё хорошее, как и всё дурное, заключается в *чувственном восприятии, смерть* же есть *прекращение чувственных восприятий*».

«Поэтому *правильное понимание* того, что *смерть* — для нас *ничто, делает* для нас источником наслаждения *смертный удел жизни не тем, что она прибавляет к жизни бесконечное время*, а тем, что *она устраняет жажду бессмертия*».

[125] «Ибо *в жизни нет ничего страшного* для того, кто *пришёл к твёрдому убеждению*, что *нисколько не страшно не жить; так что легкомыслен* тот, кто *говорит*, что *он боится смерти* не потому, что *она причинит страдания, когда наступит*, но потому, что *его уже сейчас тревожит грядущая смерть: глупо беспокоиться* о том, что ещё *должно наступить*, ибо и *тогда, когда оно наступает*, оно не *причиняет страданий*. Итак, *смерть, самое страшное из зол, — для нас ничто, так как, пока мы существуем, нет смерти, когда же наступает смерть, тогда нас уже нет. Таким образом, смерть не касается ни живущих, ни умерших, так как для первых её ещё нет, а последних уже нет...*» (стр. 83—84).

[126] «*Тот, кто призывает юношу прекрасно жить*, а *старца — прекрасно умереть, просто глуп*, не только потому, что жизнь *привлекательна*, но потому, что *забота о прекрасной жизни есть также забота и о прекрасной смерти...*» (стр. 84).

[127] «*Помнить следует*, что *то, что ещё предстоит, и — не наше*, и — не совсем *не наше*, чтобы мы с одной стороны *не ждали, что оно непременно наступит*, а с другой — не *отчаивались бы*, в предубеждении, что оно ни в коем случае *не наступит*» (стр. 85).

«Среди желаний *одни — естественные*, другие — *пустые. Из естественных* одни — *необходимые*, другие — только *естественные*. Из *необходимых* одни *необходимы для счастья*, другие — для *благополучия тела*, третьи — *для самой жизни*» (стр. 85).

[128] «*Свободное от ошибок изучение желаний... приводит* к *физическому благополучию* и *душевному спокойствию*, так как это и есть *конечная цель счастливой жизни*. Ведь *все наши действия направлены к одной этой цели, к тому, чтобы не испытывать страдания и страха*. Раз это достигнуто, то *прекращается всякое душевное волнение*, так как *живому существу нет надобности искать чего-либо необходимого* или *чего-либо другого*, что *могло бы послужить для более полного благополучия духа и тела*. Ибо *мы имеем потребность в наслаждении* тогда, когда *из-за отсутствия наслаждения мы страдаем;* когда же *мы не страдаем, мы не нуждаемся больше в наслаждении*. И *поэтому мы говорим*, что *наслаждение есть начало* и *конечная цель счастливой жизни*» (стр. 85—86).

[129] «*Наслаждение* мы признаём *первым* и *прирождённым благом, им мы начинаем* всякий выбор и отказ, и к нему мы приходим, *оценивая этим душевным переживанием*, как мерилом, *всякое благо*» (стр. 86).

«И *именно потому*, что наслаждение есть *первое* и *прирождённое благо*, мы выбираем не *всякое наслаждение...*»

«*Итак, всякое наслаждение, по своему соответствию нашей природе, — благо, однако, не всякое наслаждение следует избирать*, — подобно

тому как и *всякое страдание есть зло,* но *не всегда следует избегать всякого страдания».*

[130] «Но *всё это следует разрешать путём сопоставления* и *рассмотрения* [последствий] как *полезных,* так и *вредных,* ибо *по временам благо оказывается для нас злом,* а *зло* — благом» (стр. 86).

[130] «И *умеренность* мы признаём *большим благом* не для того, чтобы при всех обстоятельствах удовлетворяться малым, но для того, чтобы в тех случаях, когда у нас нет многого, мы были довольны малым, в полном убеждении, что *роскошью* больше всего наслаждаются те, которые меньше всего в ней нуждаются, и что *всё естественное* легко доступно, всё же пустое трудно достижимо...» (стр. 87).

[131] «...наслаждением... мы называем... отсутствие страданий тела и волнений души» (стр. 87).

[132] «Началом и *высшим пределом всех благ* является *разумность,* поэтому *разумности отдаётся предпочтение даже перед философией.* От разумности происходят все остальные добродетели, показывающие, что нельзя жить приятно, если не жить разумно, благородно и справедливо, и что нельзя жить разумно, благородно и справедливо, если не жить приятно. Ибо *добродетели естественно срослись* с *приятной жизнью,* и *приятная жизнь от них неотделима»* (стр. 88).

[133] «Ибо, кого ты можешь поставить выше того человека, который и о богах придерживается благочестивых воззрений, и к смерти всегда относится безбоязненно, и имеет правильное представление о конечной цели природы, и понимает, что величайшее благо легко восполнимо и достижимо, а величайшее из зол или преходяще или связано с кратковременными страданиями? А ***что касается судьбы, которая вводится некоторыми в качестве верховной повелительницы,*** то *он объявляя её несуществующей. Но* [по его мнению] *одно зависит от случая,* другое — ***от нас самих, ввиду того, что необходимость безответственна, а случай, видимо, непостоянен; при этом зависящее от нас произвольно,*** а потому за ним неотступно следует как порицание, так и его противоположность» (стр. 88).

[134] «Уж лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом «рока» физиков. Ибо миф этот оставляет надежду на умилостивление богов посредством их почитания, рок же заключает в себе неумолимую необходимость».

[135] «Что касается случая, то он не принимал его за *божество,* как это делает толпа, ...а с другой стороны — *и не считал его непостоянной причиной..;* [мудрец] исходит из того, что лучше, поступая разумно, терпеть неудачи, чем пользоваться успехом, поступая неразумно. Конечно, самое лучшее, когда случай содействует успеху правильно обдуманных действий» (стр. 89).

«И никогда... не будет нарушен твой покой, ты будешь жить среди людей, как бог: ибо ни в каком отношении не подобен смертному существу человек, живущий среди бессмертных благ» (стр. 89).

«Искусство прорицания Эпикур в других книгах полностью отрицает... *Искусство прорицания не имеет ничего общего с действительностью,* и *если бы это и имело место, то не в нашей власти было бы изменить происходящее».*

[136] «По вопросу о наслаждении он расходится также с киренаиками. Последние *не признают наслаждения в состоянии покоя, а только в движении*, он же *признаёт и те*, и *другие* [наслаждения] — как *духа*, так и *тела*».

«*Наслаждение мыслимо как в состоянии покоя, так и в движении...*» «Эпикур же... так говорит: «*Душевное спокойствие* и *отсутствие страданий — наслаждения покоя, радость* же и *веселие обнаруживаются благодаря своей активности в движении*»» (стр. 90).

[137] «Ещё [вот в чём он расходится] с киренаиками. Последние считают, что *физические страдания тяжелее душевных*.., по его же мнению — душевные, ибо тело терзает только настоящее страдание, душу же — и минувшее, и настоящее и предстоящее; следовательно, и наслаждения духа выше» (стр. 90).

[137] «В качестве доказательства [того положения], что наслаждение есть цель [жизни], он приводит [тот факт], что живые существа с момента своего рождения *стремятся к наслаждению*, к *страданию же* они *чувствуют бессознательно естественное отвращение*. Действительно, мы *непроизвольно избегаем боли...*»

[138] «И *добродетели мы избираем не как таковые*, а *из-за наслаждения... Он говорит, что только добродетель не отделима от наслаждения, всё же остальное, как преходящее, отделимо...*» (стр. 91).

[ГЛАВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ]

[139] «То, что *Блаженно* и *Бессмертно*, ни *само не знает забот*, ни *других ими не обременяет*, так что ему *чужды* и *гнев* и *благодарность*, ибо *всё подобное свойственно бессилию*».

«*В других книгах* он говорит, что ***боги познаваемы умом***, а не *определяются числом;* но, в *результате слияния подобных образов в одно завершённое целое, они приняли человекоподобный вид*» (стр. 91—92).

«*Высший предел наслаждений — прекращение всякого страдания: где только ни* появляется *наслаждение*, там, пока оно *продолжается, не бывает ни страдания, ни огорчения, ни того и другого вместе*» (стр. 92).

[140] «Нельзя жить приятно, если не жить *разумно, благородно* и *справедливо*, и нельзя жить *разумно, благородно* и *справедливо, если не жить приятно*» (стр. 92).

[141] «*Никакое наслаждение* не есть *само по себе зло*, но то, что вызывает некоторые наслаждения, *влечёт во много раз бо́льшие нарушения наслаждений*» (стр. 93).

[142] «Если бы *всякое наслаждение сгустилось бы* или *на длительное время* или *периодически*, и сгущённая масса заполнила бы всю природу или главнейшие её части, то *нельзя было бы отличить одно наслаждение от другого*» (стр. 93).

«Если бы нас не тревожили опасения перед небесными явлениями и мысли о смерти, — как бы смерть когда-нибудь всё же в некоторой степени не коснулась бы нас, — и мы могли бы уяснить пределы как страданий, так и желаний, мы не нуждались бы в науке о природе» (стр. 93).

[143] «Нельзя устранить страха перед самыми грозными явлениями, если не познать сущности всей природы, а [ограничиваться] кое-какими догадками, почерпнутыми из мифов, — таким образом, без [знания] науки

о природе нет возможности получать неомрачённые наслаждения» (стр. 93—94).

«Совершенно бесполезно готовить себе безопасность среди людей, если существуют опасения и перед тем, что находится на небесах, и перед тем, что находится под землёй, и вообще перед тем, что находится в беспредельности. Ибо безопасность среди людей возможна только до некоторой степени» (стр. 94).

«Безопасность, заключающаяся в спокойствии и в уединении от толпы, достигается благодаря способности удаления [неугодных лиц] и [способности довольствоваться] скромнейшим достатком» (стр. 94).

[144] «Естественные блага ограничены и легко добываемы, богатство же, которое [рисуется] в пустых представлениях, выходит за всякие пределы» (стр. 94).

«Плотское наслаждение не возрастает с прекращением страдания, причиняемого потребностью; оно только подвергается изменению.

Высшее же интеллектуальное наслаждение заключается в *разрешении* тех самых вопросов (и всего с ними связанного), которые причиняли мышлению самые большие страхи» (стр. 94).

[145] «Беспредельное время заключает в себе столько же наслаждения, как и определённое время, если только правильно осмыслить пределы наслаждения» (стр. 95).

«Плотским наслаждениям предписаны границы [природой], но стремление к вечности отодвинуло эти границы в бесконечность. Мысль же, осознав и цель и границы тела и отбросив стремление к вечности, сделала нашу жизнь совершенной, так что мы больше не имеем никакой нужды в бесконечности. Однако, она не исключила наслаждения даже тогда, когда обстоятельства требуют ухода из жизни, как бы достигнув совершенного конца незавершённой жизни» (стр. 95).

[146] «Следует осознать до полной очевидности поставленную окончательную цель, к которой мы сводим наши суждения; в противном случае всё останется нерешённым и будет полно смятения» (стр. 95).

«Если ты находишься в борьбе со всеми чувственными восприятиями, то у тебя не останется ничего, на что ты мог бы опереться в своём суждении относительно тех восприятий, которые ты признаёшь ложными» (стр. 95).

[148] «Если ты в каждом отдельном случае при всех твоих действиях не будешь иметь в виду естественную цель, — но, — будь то при отказе от чего-либо или при стремлении к чему-либо, — уклонишься как-нибудь [от правильного пути], то твои действия не будут согласованы с твоими принципами» (стр. 96).

[149] «Из желаний одни естественны и необходимы, другие — естественны, но не необходимы, третьи же — ни естественны, ни необходимы, но порождены пустым представлением» (стр. 96).

[148] «То же самое сознание, которое дало нам мужество не бояться ни вечного, ни длительного зла, привело нас к убеждению, что на ограниченном [жизненном пути] самым надёжным залогом безопасности является дружба» (стр. 97).

Нижеследующие места выражают взгляд Эпикура на духовную природу, на государство. Он считает основой договор, συνθήκη, и, будучи последовательным, признаёт целью лишь συμφέρον, принцип полезности.

[150] «Естественное право представляет собой преследующий [обоюдную] пользу договор взаимно не вредить и не терпеть вреда».

«По отношению к животным, которые не могут вступать в соглашение о том, чтобы взаимно не причинять и не терпеть вреда, не существует ни справедливого, ни несправедливого. То же самое надо сказать и о всех тех народах, которые не могли или не хотели вступать в договоры о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда» (стр. 98).

«*Справедливость не есть нечто существующее само по себе,* но она существует лишь *во взаимном общении людей между собой,* и она есть договор, заключаемый каждый раз в границах определённых стран относительно того, чтобы не причинять и не терпеть вреда».

[151] «*Несправедливость есть зло не сама по себе,* а [зло заключается] в страхе, порождаемом опасением, как бы не удалось скрыть её от тех, кто поставлен для того, чтобы карать за такие поступки... ибо неясно, останется ли она скрытой до самой смерти» (стр. 98).

«*С общей точки зрения справедливость для всех* [народов] *одна и та же,* ибо она есть нечто полезное во взаимном общении людей, но при рассмотрении особенностей *отдельных стран* и *частных, в отдельных случаях, причин* оказывается, что *не все признают справедливым одно и то же*» (стр. 98).

[152] «Из тех положений, которые принято считать справедливыми, то, полезность которого во взаимных деловых отношениях человеческого общения подтверждается, справедливо по существу, если оно одно и то же для всех. Если же кто-либо издаёт [для всех] один и тот же закон, полезность которого, однако, во взаимных отношениях человеческого общества не оправдывается, то это законоположение не является справедливым по существу» (стр. 99).

«И если полезность такого законоположения, которое считалось справедливым, отживает, но всё же это положение в течение некоторого времени совпадало с представлением [о справедливом], — то в течение этого времени оно и было справедливым для тех, которые не приводят самих себя в замешательство пустыми разговорами, но больше всего обращают внимание на дела» (стр. 99).

[153] «Там, где при неизменившихся обстоятельствах выяснилось, что законоположения, признанные [в своё время] справедливыми в отношении [человеческих] дел, не согласуются с представлением [о справедливом], то эти законоположения и не были справедливыми.

Там же, где *при изменившихся обстоятельствах те же самые действующие законоположения не приносят больше пользы,* то *они всё же были когда-то справедливыми, когда приносили пользу во взаимном общении сограждан, впоследствии же, когда они перестали быть полезными, они также перестали быть справедливыми*» (стр. 99).

[154] «Тот, кто наилучшим образом обеспечил себе спокойствие и безопасность от всего внешнего, тот всё *доступное сделал себе дружественным,* всё же *недоступное счёл чуждым*» (стр. 99).

Конец десятой книги Диогена Лаэрция.

ЭПИКУР ГЕРОДОТУ

[37] «Прежде всего необходимо точно установить понятия, лежащие в основе определённых слов, для того, чтобы, сводя к ним наши предположения, искания или сомнения, мы могли бы их разрешить и чтобы у нас в бесконечных доказательствах не оставалось бы всё нерешённым или чтобы мы не ограничивались бы пустыми словами».

[38] «Ибо, в отношении каждого слова, необходимо обращать внимание на первое значение, и не будет нужды ни в каких доказательствах, если только мы будем иметь, к чему свести наши искания, сомнения или предположения» (стр. 30—31).

Важно, что Аристотель в своей «Метафизике» делает точно такое же замечание об отношении речи к философствованию. Так как древние философы, не исключая и скептиков, исходят из предпосылок сознания, то нужна прочная опора. Такой опорой служат им представления в том виде, в каком они даны в общем знании. Эпикур, как философ представления, наиболее тщателен в данном отношении, и он поэтому подробнее определяет те условия, которым должна удовлетворять основа. Он же наиболее последователен и — подобно скептикам, но с другой стороны — завершает древнюю философию.

---

[38] «Далее, необходимо всё исследовать или при помощи чувственных восприятий, или просто при помощи непосредственных наблюдений или ума, или какого-либо другого критерия.

То же — и в отношении сопровождающих душевных переживаний, чтобы мы могли обозначить и ожидаемое и неизвестное. *А разобрав всё это, следует переходить к рассмотрению неизвестного*» (стр. 31).

«Невозможно, чтобы что-нибудь произошло от несуществующего, относительно этого положения согласны все занимающиеся вопросами природы» (Аристотель. «Физика», кн. I, гл. 4. — Комментарий Коимбрской коллегии, стр. 124).

«Каким-то способом рождение происходит просто из несуществующего, другим же — всегда из существующего. Ибо то, что в потенции существует, а в действительности не существует, должно было, как говорится, предсуществовать и тем и другим способом» (Аристотель. «О возникновении и уничтожении», кн. I, гл. 3. — Комментарий Коимбрской коллегии, стр. 26).

[Д. Л., X, 39] «Вселенная всегда была такой, какова она теперь, и вечно останется такой же...» (стр. 31).

[40] «Вселенная представляет собой частью тело, частью же — пустоту...

Из тел одни представляют собой соединения, другие же то, из чего соединения составляются...» (стр. 32).

[41] «Эти [образующие мир тела] *неделимы* и неизменны, *если только всё не должно распасться в небытие*» (стр. 32—33).

[41] «Вселенная бесконечна как в силу множества тел в ней, так и в силу величины её пустого пространства» (стр. 33).

«Бесконечное превзойдёт и уничтожит конечное» (Аристотель. «Физика», кн. III, гл. 5).

[Д. Л., X, 42] «Они (т. е. атомы) представляют нечто необъятное по разнообразию своих тел» (стр. 33).

[43] «Движутся атомы постоянно» (стр. 34).

[44] «И нет начала атому [движению атомов], так как атомы и пустота существуют от века» (стр. 35).

«Никакого качественного признака нет у атомов, кроме формы, величины и тяжести» (стр. 35).

«Они не могут быть любой величины: по крайней мере ещё ни один атом не был предметом зрительного ощущения» (стр. 35).

[45] «И миров — бесчисленное множество» (стр. 35).

[46] «Существуют также оттиски, подобные по внешнему виду твёрдым телам, но по своей тонкости превосходящие всё, доступное чувственному восприятию» (стр. 36).

«Эти-то оттиски мы называем образами [εἴδολα]» (стр. 36).

[48] «Кроме того [следует допустить], что возникновение этих образов происходит с быстротою мысли, ибо от поверхности тел происходит непрерывное *неощутимое истечение*» (стр. 37).

«*Существуют и другие пути происхождения таких естественных образований, ибо из этого ничто не противоречит чувственному опыту, если определённым образом обратить внимание на являющийся чувственный объект, к которому мы относим совпадающие впечатления, производимые внешними предметами*» (стр. 38).

[49] «*Следует так и считать, что мы видим и осмысливаем внешние формы вследствие того, что нечто приходит к нам от внешних предметов*» (стр. 38).

[50] «Всякое явление, *воспринимаемое* мыслью или *чувством, но мыслью не разобранное* (non iudicata), *истинно*.

Обман и ошибка, *если* [догадка] *не подтверждается* или опровергается, всегда заключается в том, что̀ *появляется в нашем уме в силу внутреннего движения* и что̀ *сопутствует видимому явлению; появляющаяся* при этом *мысль* и *есть причина лжи*» (стр. 39).

[51] «Ошибки не произошло бы, если бы в нашем уме не появилось некое другое сопутствующее движение, порождающее мысль.

Именно в силу этого [внутреннего движения], сопутствующего видимому явлению, и порождается мысль, которая, буде она не подтверждается или опровергается, есть ложь, если же она подтверждается или не опровергается, есть истина» (стр. 40).

[52] «Слуховое восприятие также возникает вследствие того, что какое-то веяние несётся от предмета, издающего звук и т. д.» (стр. 40).

[53] «Также и относительно обоняния должно принять то (что я сказал относительно слуха)...» (стр. 41).

[54] «И *всякие наблюдаемые и присущие им* (т. е. атомам) *качества*, о которых *было сказано выше* (т. е. величина, форма, вес), следует полагать *неизменными*, как *и атомы неизменны ни в каком отношении*» (стр. 42).

[55] «*Чтобы не вступать в противоречие с видимыми явлениями, нечего и думать о том*, чтобы *у атомов могла быть любая величина. Однако некоторые различия в их величине следует допустить*, ибо при наличии этого лучше объясняется то, что происходит как в отношении душевных переживаний, так и в отношении чувственных восприятий» (стр. 43).

[56] «Кроме того, нельзя допустить, чтобы в ограниченном теле заключалось бы частиц бесчисленное количество или какой угодно величины» (стр. 43).

[60] «Следует допустить одно движение, направленное в бесконечность вверх, и другое [движение] — вниз» (стр. 45).

См. конец 44-й и начало 45-й страницы, где, в сущности, нарушается атомистический принцип и в самые атомы вкладывается внутренняя необходимость. Так как они имеют какую-то величину, то должно существовать нечто меньшее, чем они. Таковы части, из которых они состоят. Но эти части непременно должны существовать совместно как некоторая «присущая им общность». Таким образом, идеальность переносится в самые атомы. Наименьшее в них не есть наименьшее для представления, но есть нечто аналогичное ему, — при этом не мыслится что-либо определённое. Свойственные атомам необходимость и идеальность сами оказываются лишь чем-то воображаемым, случайным, чем-то внешним для них самих. Принцип эпикурейской атомистики выражается лишь в том, что идеальное и необходимое даны только в этой, внешней для них самих, представляемой форме, — в форме атома. До такой степени последователен Эпикур.

[61] «Атомы должны по необходимости обладать одинаковой скоростью, когда они несутся через пустоту при отсутствии какого бы то ни было сопротивления» (стр. 46).

Мы видели, что необходимость, связь, различение — в самих себе — переносятся в атом, или, точнее говоря, выражаются в нём, что здесь идеальность дана лишь в этой, внешней для неё, форме. То же самое выясняется и относительно *движения,* которое непременно должно представляться покоем, коль скоро движение атома сравнивается с движением «сложных» тел, т. е. конкретных вещей. По сравнению с движением этих последних, движение атомов принципиально является абсолютным, т. е. в нём уничтожены все эмпирические условия, оно — идеально. Вообще для уяснения хода мысли эпикурейской философии и имманентной ей диалектики существенно иметь в виду, что — в то время как принцип есть нечто представляемое, проявляющееся по отношению к конкретному миру в форме бытия, — диалектика, внутренняя сущность этих онтологических определений, как такой формы абсолютного, которая сама в себе лишена существенности, может обнаружиться лишь таким образом, что они, как непосредственные, непременно должны столкнуться с конкретным миром; в их специфическом отношении к конкретному миру раскрывается, что они суть лишь воображаемая, внешняя по отношению к себе, форма его идеальности и даны вовсе не как предпосылка,

а лишь как идеальность конкретного. Таким образом, их определения сами оказываются неистинными, упраздняющими самих себя. Формулируется лишь понятие мира, в том смысле, что его основой оказывается то, что́ не имеет предпосылок, — ничто. Эпикурейская философия важна благодаря той наивности, с которой выводы высказываются без свойственной новому времени предубеждённости.

---

[61] «И *относительно сложных тел* [можно утверждать, что] *не будет* одно нестись *быстрее* другого и т. д.» (стр. 46).

[62] «Можно только сказать, что *они часто встречают сопротивление, поэтому движение не представится для чувственного восприятия непрерывным.*

Ибо предположение о невидимом, что мысленно различимые промежутки времени образуют непрерывное движение, при таких обстоятельствах неверно, так как *истинно* [только] *всё видимое или интуитивно воспринимаемое мыслью*» (стр. 47).

Следует рассмотреть, почему оказывается снятым принцип чувственной достоверности и в качестве истинного критерия выдвигается, напротив, абстрагирующее представление.

[63] «Душа есть состоящее из тончайших частиц тело, рассеянное (diffusum) по всему организму (corpus)» (стр. 47).

Интересно здесь опять-таки специфическое различие, устанавливаемое между огнём и воздухом, с одной стороны, и душою, с другой стороны, для того, чтобы доказать адекватность души телу, причём применяется, но также и снимается, аналогия; в этом вообще заключается метод измышляющего сознания. Таким образом, все конкретные определения рушатся сами собой, и вместо развития получается лишь однозвучное эхо.

[63] «И надо также признать, что *душа* является *главнейшей причиной чувственного восприятия*».

[64] «Но она не стала бы такой причиной, если бы она, так сказать, не *была бы поддержана остальной массой организма; остальная же масса, содействовавшая душе стать* такой *причиной*, и сама *заимствует* от души *эту способность* [ощущать], однако не все [способности], которыми обладает душа; *поэтому* с удалением души организм теряет способность чувствовать. Ибо он не *сам по себе обладает этой способностью*, но *обязан этим свойством возникшей одновременно с ним другой* [сущности]; последняя же, благодаря *выработанной в себе способности немедленно отвечать на движение чувственными явлениями*, по близости (vicinia) и сродству, доставила эту способность остальной части тела» (стр. 48).

Мы видели, что атомы, рассматриваемые в их отношении друг к другу, отвлечённо, являются только существующими, представляемыми вообще, и что лишь при столкновении с конкретным раскрывается их воображаемая и поэтому запутавшаяся

в противоречиях идеальность. Оказывается также, что, когда они становятся стороною отношения, т. е. когда мы переходим к предметам, которые в самих себе содержат принцип и его конкретный мир (живое, одушевлённое, органическое), — область представления мыслится то как свободная, то как явление чего-то идеального. Следовательно, эта свобода представления также является лишь чем-то мыслимым, непосредственным, воображаемым, — что̀ в своей истинной форме представляет собою атомистическое. Поэтому можно принимать одно определение за другое, каждое из них само по себе тождественно с другим; но и в отношении друг к другу приходится, смотря по тому, с какой точки зрения они рассматриваются, приписывать им одни и те же определения. Итак, разрешение оказывается опять-таки возвратом к простейшему первоначальному определению, заключающемуся в том, что область представления произвольно мыслится как *свободная*. Так как этот возврат происходит здесь по отношению к совокупности, к представляемому, которое действительно содержит идеальное в себе самом и оказывается им самим в своём бытии, то здесь атом полагается таким, каков он на самом деле, в совокупности своих противоречий; вместе с тем выясняется и основа этих противоречий, попытка считать представление свободной идеальностью, но лишь в форме представления. Поэтому принцип абсолютного произвола обнаруживается здесь со всеми своими последствиями. В низшей форме это обнаруживается уже по отношению к атому. Так как существуют многие атомы, то единичное содержит в самом себе отличие от множественности; следовательно, оно в себе оказывается многим. Но вместе с тем единичное содержится в определении атома; следовательно, множественное в нём непременно и имманентно оказывается некоторой единичностью; атом таков уже потому, что он существует. Однако требовалось объяснить именно по отношению к миру, каким образом последний, исходя из одного начала, свободно развёртывается во многое. Предполагается, следовательно, то, что требовалось как раз доказать: сам атом есть то, что подлежит объяснению. Затем различие идеальности вносится лишь путём сравнения; сами по себе обе стороны даны в одном и том же определении, и идеальность опять-таки полагается в том, что эти многие атомы внешним образом соединяются, что они суть основные начала этих соединений. Итак, принципом этого соединения оказывается то, что̀ первоначально было беспричинно соединено в себе, т. е. за объяснение выдаётся сам объясняемый объект, отодвинутый в туманную даль измышляющей абстракции. Как сказано, это обнаруживается во всём своём объёме лишь при рассмотрении органического.

Следует заметить, что в том, что душа и т. п. гибнет и что она обязана своим существованием лишь случайному смешению, вообще выражается *случайность всех этих представлений,* например, представления о душе и т. п., — которые в том виде, в каком они даны в обыденном сознании, не имеют характера необходимости. У Эпикура они также *субстанцируются как случайные состояния,* принимаемые за данные, причём их необходимость, необходимость их существования, не только не доказывается, но, наоборот, признаётся недоказуемой, лишь возможной. Наоборот, пребывающим считается свободное бытие представления; это бытие, во-первых, и есть свободное в себе вообще, а во-вторых, как мысль о свободе представляемого, оно оказывается ложью и фикцией и в силу этого чем-то по своему существу непоследовательным, призраком, обманом. Скорее в нём выражается требование конкретных определений души и т. п. как имманентных мыслей. Непреходящая заслуга и величие Эпикура состоят в том, что он не отдаёт состояниям предпочтения перед представлениями и также не старается отстоять их. Принцип философии Эпикура заключается в том, чтобы доказать, что мир и мысли представляют собой нечто мыслимое, возможное; а тем аргументом и принципом, на основании которого это доказывается и к которому всё сводится, оказывается опять-таки сама существующая для себя возможность, выражением которой в природе является атом, духовным же её выражением являются случай и произвол. Следует точнее выяснить, что все определения души и тела меняются местами и что они оказываются тождественными друг с другом в том дурном смысле, что вообще ни та, ни другая сторона не определяется в понятиях.

См. конец 48-й и начало 49-й страницы: Эпикур стоит выше скептиков в том отношении, что у него не только состояния и представления разрешились в ничто, но и восприятие их, мышление о них и рассуждения об их существовании, начинающиеся с чего-то прочного, также оказываются лишь чем-то возможным.

[67] «*Ничто нельзя мыслить само по себе бестелесным, за исключением пустоты*» (стр. 49).

«Представление не мыслит бестелесного: представление об этом есть пустота и само оно пусто».

[67] «Пустота же не может ни действовать, ни подвергаться воздействию, но только предоставляет телам двигаться через себя» (стр. 49).

«Так что те, которые утверждают, что душа бестелесна, говорят вздор» (стр. 50).

Надлежит исследовать сказанное на стр. 50 и начале стр. 51, где Эпикур говорит об определениях конкретных тел и где он будто опрокидывает атомистический принцип, утверждая:

[69] «Всё тело в целом от всех этих [свойств] получает свою особую, ему свойственную природу, однако не как нечто [беспорядочно] нанесённое, подобно тому, когда из куч образуется большая масса,.. но только, как я говорю, от всех этих [свойств] оно получает свою особую, ему присущую природу. Однако, все эти [свойства] познаются отдельно и различаются [одно от другого], но при этом всегда сопутствует представление целого, нигде от них неотделимого, и именно представление совокупности сообщает телу особое обозначение» (стр. 50).

[70] «Далее, часто с телами соединяются признаки, *не являющиеся устойчивыми качествами;* из них, конечно, некоторые бывают невидимыми и бестелесными, так что, пользуясь этим словом согласно наиболее распространённому употреблению, мы делаем ясным, что эти признаки, с одной стороны, не обладают природой целого, которое мы называем, в смысле совокупности, — телом, и, с другой стороны, не имеют природы тех особых сопровождающих качеств, без которых нельзя мыслить тело» (стр. 51).

[71] «Эти случайные признаки тел следует понимать так, как они проявляются, т. е. с одной стороны, не как особо свойственные сопутствующие [признаки], с другой же стороны, не как обладающие организованной природой сами по себе, но они рассматриваются так, как само чувственное восприятие выявляет их своеобразие» (стр. 52).

Эпикур в высшей степени ясно сознаёт, что отталкивание вытекает из закона атома, из отклонения от прямой линии. По крайней мере Лукреций выражает мысль, что этого не следует понимать поверхностно в том смысле, будто лишь таким образом атомы могут встречаться в своём движении. Сказав в вышеприведённом месте: без этого отклонения атома «не имели бы места столкновения и не могли бы происходить удары», он говорит затем:

«Если движения все непрерывную цепь образуют
И возникают одно из другого в известном порядке,
И коль не могут путём отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Дабы причина не шла за причиною испокон веку, —
[Как у созданий живых на земле неподвластная року,
Как и откуда, скажи, появилась] свободная [воля]»
([«О природе вещей»] кн. II, стихи 251 и сл.).

Движение, при котором атомы могут встречаться, здесь принимается отличным от того движения, которое вызвано отклонением. Затем оно точно определяется как абсолютно детерминистическое, — следовательно, как отрицание самобытности, так что всякое определение находит своё конкретное бытие в своём непосредственном инобытии, в своём отрицании, чем и является по отношению к атому прямая линия. Лишь благодаря отклонению возникает индивидуальное движение, такое отношение, определённость которого есть определённость его самого, а не вытекает из иного.

Заимствовал ли Лукреций этот взгляд у Эпикура или нет, по существу безразлично. Сделанный при рассмотрении отталкивания вывод, что атом как непосредственная форма понятия объективируется лишь в непосредственном отсутствии понятий, применим и к философскому сознанию, для которого этот принцип оказывается его сущностью.

Этим в то же время оправдывается, что я счёл целесообразным установить совершенно иное подразделение, чем то, которого придерживался Эпикур.

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тетрадь вторая

I. ДИОГЕН ЛАЭРЦИЙ, КН. X
II. СЕКСТ ЭМПИРИК
III. ПЛУТАРХ. «О ТОМ, ЧТО СЛЕДУЯ ЭПИКУРУ НЕВОЗМОЖНО ЖИТЬ СЧАСТЛИВО»

ДИОГЕН ЛАЭРЦИЙ, КНИГА ДЕСЯТАЯ. КОММЕНТАРИЙ ГАССЕНДИ

ЭПИКУР ГЕРОДОТУ. ПРОДОЛЖЕНИЕ

[72] «Время нельзя исследовать так, как мы изучаем остальные свойства, заложенные в предмете, а именно *связывая их с предвосхищающими представлениями, совершаемыми внутри нас самих,* но *следует рассмотреть* ту очевидность, сообразно которой мы говорим о *продолжительном* или *коротком* времени...

И нет надобности вводить новые способы выражения, якобы лучшие, а следует пользоваться *самыми обычными* для обозначения времени словами. *И не следует высказывать о нём что-нибудь другое, будто оно обладает особой сущностью,* которая свойственна этому названию... Но необходимо только главным образом отдать отчёт в том, каким образом мы связываем частные особенности с временем и как мы его измеряем» (стр. 52).

[73] «*Не нуждается также в доказательстве, а достаточно одного размышления, что мы связываем* время *с днями* и *ночами и с их частями, подобно тому, как* [связываем его] *с нашими душевными переживаниями и отсутствием таковых, с состояниями движения и покоя,* присоединяя мысленно ко всему этому, как своеобразный признак, то именно, что мы называем временем» (стр. 52—53).

[73] «[Миры... возникли из бесконечности на том пути, что всё это выделилось из вихрей атомов... и] все они [миры] в свою очередь распадаются» (стр. 53).

[74] «Итак, понятно также и утверждение его [Эпикура] о разрушимости миров в результате изменений в их частях (говорит он об этом также и в других книгах)» (стр. 53).

«*Не следует,* далее, также *думать, что и миры должны иметь один и тот же вид, но* [надо допустить, что] *они различаются* между собою» (стр. 53).

«*И о животных нет необходимости думать, что они вечно существуют, как отдельные существа,* или попадали с неба» (стр. 53—54).

[75] «*Необходимо допустить, что сами предметы научили и вынудили природу к столь многому и разнообразному* [творчеству]. *Мысль же впоследствии изучает сохранённое природой и ещё обогащает своими находками,* в одних случаях — скорее, в других — медленнее, и достигает точного знания, в одних областях — в более длинные периоды, в других — в более короткие» (стр. 54).

См. стр. 54 (конец) и стр. 55 (начало), где говорится «о происхождении названий».

[76] «*Что же касается небесных тел, то необходимо считать, что движение, положение, затмение, восход, закат и тому подобные явления происходят в них вовсе не благодаря некоему существу, которое будто бы распоряжается ими, приводит их — или привело уже — в порядок и которое в то же время обладает полнотой блаженства, а вместе с тем и бессмертием*». (С этим следует сопоставить то, что Симплиций говорит от имени Анаксагора, относительно «разума», приводящего вселенную в порядок.)

[77] «... ибо труды и *заботы, гнев* и милость не согласуются с *блаженством*, а *происходят* в силу слабости, страха и *потребности*, с которыми они большей частью связаны. Не следует также думать, что некоторые огнеподобные тела, *обладающие блаженством, произвольно подвергают себя этим движениям*.

Но *должно соблюдать всяческое благоговение при всех названиях, приводящих к подобным мыслям, чтобы они не дали повода к каким-либо мыслям, противным благоговению*. Если с этим не согласиться, то *самое это противоречие вызовет величайшее смятение душ*» (стр. 55).

«*Отсюда следует допустить, что в соответствии с первоначальными представлениями об этих сгущённых массах при самом зарождении мира возникли эти движения с их неизменной закономерностью и периодичностью*» (стр. 55 и 56).

Здесь проявляется принцип мыслимого, для того, чтобы, с одной стороны, утвердить свободу самосознания, а с другой — чтобы признать за богом свободу от какой бы то ни было детерминации.

[78] «*Блаженство* [состоит] в знании того, *что касается небесных тел*... и *в особенности* в *исследовании* того, какова *природа явлений, наблюдаемых в связи с этими небесными телами*, и других близких им явлений, *происходящих* или *по одному правилу*, или *по возможности*, или *по* какому-нибудь *другому способу* (это можно выразить так: это то, что может происходить многими способами; и нет необходимости, чтобы происходило одним способом, но может совершаться и каким-либо другим образом), но просто *нет абсолютно ничего в неразрушимой* и *блаженной природе, что способно поселить разлад или смятение. И что это безусловно так, можно убедиться, если поразмыслить*» (стр. 55—56).

Далее, на стр. 56 и 57, Эпикур высказывается против бессмысленно-изумлённого созерцания небесных тел, сковывающего человека и внушающего ему страх. Он утверждает абсолютную свободу духа.

[80] «*И не следует думать, что в точном знании этих* [небесных] *явлений мы не получили пользу, поскольку оно приводит нас к безмятежному состоянию духа и к блаженству*.

Таким образом, должно, обращая внимание на то, сколь многими способами у нас на земле возникает сходное явление, искать по аналогии с этим причин небесных явлений и [вообще] *всего скрытого от нас*» (стр. 57).

[81] «*Кроме всего этого, надо ещё принять во внимание*, что *самое большое смятение человеческой души происходит* оттого, что люди *считают небесные тела блаженными и неразрушимыми*

и *приписывают им в то же время желания и действия,* противоречащие этим свойствам, а также оттого, что *они черпают страхи из мифов* (к этому прибавляется страх смерти и связанного с ней бесчувствия, как будто они сами тогда ещё будут существовать); [наконец] оттого, что они придерживаются неверных объяснений..., так что, не установив, что́ в действительности есть страшного, они подвергаются душевному смятению такому же, а то даже большему, чем если бы случилось то, что́ они выдумали».

[82] «*Невозмутимость же духа есть следствие полного освобождения от всего этого...*» (стр. 58).

«*Поэтому должно обращать внимание на существующее и на чувственные восприятия:* на общее в отношении к общему и на частное в отношении к частному и *на всякую существующую очевидность в отношении каждого отдельного критерия*» (стр. 58).

ЭПИКУР ПИФОКЛУ

Эпикур повторяет в начале своего рассуждения о небесных явлениях, что цель этого «знания — атараксия и непоколебимая уверенность, как и в отношении остального».

Однако исследование этих небесных тел по существу отличается от других наук.

[86]«...и не следует *ко всему подходить с методом исследования, подобным тому,* какой был применён при изложении правил нравственности *(правил жизни),* или при разрешении других физических проблем, например, что *мир состоит из тела и бестелесной природы* [т. е. пустоты], или *что элементы неделимы,* и всё в таком же роде, что допускает только *одно объяснение,* согласное с видимыми явлениями (что только одним способом согласуется с наблюдаемыми явлениями), *что не имеет места в отношении небесных тел,* напротив, *эти по крайней мере явления допускают множество различных объяснений — как причины своего возникновения, так и своей сущности, — объяснений, находящихся в согласии с чувственным восприятием*» (стр. 60 и 61).

Для всего способа представления Эпикура важно, что, по его мнению, небесные тела, как нечто потустороннее для чувств, не могут претендовать на такую же степень очевидности, как остальной моральный и чувственный мир. Здесь практически вступает в силу учение Эпикура о disjunctio*, о том, что не имеет места «или — или», так что, следовательно, внутренняя определённость отрицается и принцип мыслимого, представимого, случая, абстрактного тождества и абстрактной свободы обнаруживает своё существо, выступая, как нечто лишённое определённости, которое именно поэтому и определяется внешней для него рефлексией. Здесь выясняется, что метод измышляющего, представляющего сознания борется лишь со своей собственной тенью; какой окажется тень, — это зависит от того, как на неё смотрят, от того, как отражающее — из этого

* — разделительном суждении. *Ред.*

своего отображения — обратно отражается внутри себя. Подобно тому, как при рассмотрении органического в себе, в субстанциированной форме, обнаруживается противоречивость атомистического воззрения, — так теперь, когда предмет сам принимает *форму* чувственной достоверности и представляющего рассудка, это философствующее сознание раскрывает то, чтó оно делает. *Там представляемый принцип и его применение объективируются как нечто единичное,* и благодаря этому вызывается борьба противоречий как антагонизм самих субстанциированных представлений. Здесь, где предмет, так сказать, висит над головами людей, где он бросает вызов сознанию своей самостоятельностью, чувственной независимостью и таинственной далью своего существования, — сознание доходит до признания своей деятельности, оно созерцает, чтó оно делает, выясняя смысл предсуществующих в нём представлений и выдавая их за своё достояние. Ведь вся деятельность сознания есть лишь борьба с далью, тяготевшей как заклятие над всем древним миром; принципом сознания оказывается лишь возможность, случай; оно старается каким-либо образом осуществить отождествление себя со своим объектом и признаёт это, когда эта даль противостоит ему как объективно независимые небесные тела. Ему безразлично, как объяснить их; оно утверждает, что возможно не одно объяснение, а несколько, т. е. что любое объяснение удовлетворяет его; таким образом, оно признаёт, что его деятельность есть действующая фикция. Итак, в древнем мире, философия которого не обходится без предпосылок, небесные явления и учение о них представляют собой вообще тот образ, в котором этот мир, даже в лице Аристотеля, созерцает своё несовершенство. Эпикур высказал это, и в этом заключается его заслуга, железная последовательность его воззрений и выводов. Небесные явления бросают вызов чувственному рассудку, но он преодолевает их упорство и хочет, чтобы о них вещал лишь его собственный голос.

[86] «... Ведь не на основе всеобщих аксиом и произвольно устанавливаемых законов надлежит производить исследования природы, а всякий раз так, как это подсказывают сами её явления... [Наша] жизнь [нуждается не в никчёмных рассуждениях и в пустых предположениях, а в том], чтобы мы жили безмятежно» (стр. 61).

Здесь, где предпосылка сама противопоставляет себя действительному сознанию, вызывая в нём ужас, не нужно больше никаких принципов и предпосылок. В этом ужасе угасает представление.

Поэтому Эпикур повторяет, как бы открывая в этом принципе себя самого, следующее положение:

[87] «Всё, стало быть, неуклонно совершается во всех явлениях небесных сфер, хотя и способом, допускающим *различные* объяснения, вполне

согласные с видимыми явлениями, если оставить в силе всё, что́ о них утверждается с достаточной *убедительностью*.

Если же одно оставить, а другое, в такой же степени согласное с явлениями, отбросить, то ясно, что в таком случае совершенно покидают сферу науки о природе и скатываются в область мифов» (стр. 61).

Возникает таким образом вопрос, как в таком случае следует строить объяснение.

[87] «Известные указания на то, что́ действительно совершается в небесных сферах, мы получаем от тех или других окружающих нас земных явлений, открытых наблюдению или непосредственно данных, а отнюдь не от явлений самих небесных сфер, ибо явления последних могут возникать многими различными способами».

[88] «Однако должно подвергать наблюдению каждое [небесное] явление в том виде, как оно нам представляется и, учитывая всё, что́ связано с ним, выделять то, чему не противоречат свидетельства окружающих нас многообразных происходящих [на земле] явлений» (стр. 61).

Для приверженца эпикурейской точки зрения его собственный голос заглушает раскаты небесного грома, затмевает сверкание небесной молнии. Уже монотонное повторение свидетельствует о том, какое значение Эпикур придаёт своему новому способу объяснения, как он старается устранить чудесное, настаивает на применении не одного, а нескольких объяснений, в высшей степени легкомысленные образчики которых он даёт нам относительно всего; Эпикур почти без обиняков говорит, что, объявляя природу свободной, он дорожит лишь свободой сознания. Единственное доказательство при объяснении состоит в том, чтобы не быть опровергаемым чувственной очевидностью и опытом, явлениями, видимостью, так как вообще речь идёт лишь о видимости природы.

Эти положения все вновь повторяются.

О ВОЗНИКНОВЕНИИ СОЛНЦА И ЛУНЫ

[90] «... ибо и это подсказывает, таким образом, чувственное восприятие» (стр. 63).

О ВЕЛИЧИНЕ СОЛНЦА И СОЗВЕЗДИЙ

[91] «... и то, что *у нас* [на земле]... *воспринимается при помощи чувства*» (стр. 63).

О ВОСХОДЕ И ЗАХОДЕ СОЗВЕЗДИЙ

[92] «...ибо никакое явление не противоречит» (стр. 64).

О ДВИЖЕНИИ СОЛНЦА И ЛУНЫ

[93] «Ибо всё такое и этому подобное не расходится ни с одним из очевидных фактов, если только при исследовании всех частностей подобных вопросов быть в состоянии, придерживаясь возможного, привести каждую частность в согласие с наблюдениями, не поддаваясь страху перед рабскими фокусами астрологов» (стр. 65).

ОБ ИЗМЕНЕНИИ ВИДИМОЙ ЧАСТИ ЛУНЫ

[94] «... и *всевозможными способами*, согласно которым приводятся к подобному виду явления, имеющие место у нас [на земле], *если только, в самонадеянном увлечении одним объяснением, не отказаться безрассудно от других, не выяснив, что доступно человеку и что недоступно*, и *вследствие этого стремиться к выяснению невозможного*» (стр. 65).

О ЛИКЕ ЛУНЫ

[95] «... и *всеми способами, поскольку они находятся в согласии с явлениями*».

[96] «...*при изучении всех небесных явлений должно придерживаться указанного пути. Ибо, если вступить в борьбу с очевидными фактами, то никогда нельзя будет добиться подлинной атараксии*» (стр. 66).

Особенно важно изгнание божественного, телеологического воздействия на закономерный ход вещей; при этом в чистом виде обнаруживается, что объяснение есть самоотчёт сознания, принимающий образ чего-то объективного.

[97] «... *должно понимать* по аналогии с происходящими *и у нас* на земле *некоторыми явлениями*, но *божественную природу отнюдь не следует приводить с ними в связь; она должна пребывать в полной свободе от дел, в состоянии полнейшего блаженства*. Ведь если это не будет выполнено, то всякое истолкование небесных явлений превратится в празднословие, как это уже случалось с некоторыми, не усвоившими допускающего различные возможности способа объяснения явлений и потому *впавшими в бесплодный предрассудок, будто явления допускают только одно объяснение, а все остальные допустимые объяснения отвергаются*. Таким образом они уносятся в область бессмыслия и обнаруживают неспособность охватить умственным взором все те конкретные явления, которые нужно принять за указания» (стр. 67).

Эти рассуждения повторяются многократно, почти в тех же словах, когда он говорит:

[98] Об изменении длительности ночей и дней (стр. 67).

[98] О предвестниках (стр. 67).

[99] О происхождении облаков (стр. 68).

[100—101] О происхождении громов и молний (стр. 69).

Так, например, о молниях он говорит:

[104] «... возможны и многие другие способы для объяснения *явлений молнии, лишь бы только не прибегать к мифу*. А мифа не будет, если мы *надлежащим образом* будем *наблюдать видимые явления* и из них брать указания для объяснения невидимых» (стр. 70).

(После того, как он привёл многие объяснения «землетрясений», он, по обыкновению, добавляет: [106] «и *другими способами*» и т. д. Стр. 71).

О КОМЕТАХ

[112] «...это можно объяснить и многими другими способами, если только делать умозаключения в согласии с наблюдаемыми явлениями» (стр. 75).

О НЕПОДВИЖНЫХ ЗВЁЗДАХ И БЛУЖДАЮЩИХ

[113] «... Объяснять эти явления исключительно *одной причиной,* в то время как видимые явления требуют, чтобы признавалась возможность многих различных причин, было бы *сумасбродством,* неуместным подражанием ревнителям суетной астрологии, которые наугад выдают вымыслы за причины, *не переставая навязывать божественной природе тяжёлые обязанности*» (стр. 76).

Более того, он обвиняет тех, которые о таких вопросах рассуждают «просто». Это «подходит для тех, кто желает *проделать что-то мерзкое в присутствии многих*» [114] (стр. 76). Он говорит по поводу «предвестников», о предчувствии «непогоды» у животных, которое некоторые ставят в связь с богом.

[116] «В подобного рода глупость не может впасть *ни одно живое существо,* достигшее хотя бы минимального развития, тем более существо, достигшее полного блаженства» (стр. 77).

По этому можно, между прочим, судить о том, как Пьер Гассенди, который хочет спасти божественное вмешательство, отстоять бессмертие души и т. д. и тем не менее хочет быть эпикурейцем (см., напр., «Душа бессмертна. Против Эпикура», замечания *Пьера Гассенди* к книге *Диогена Лаэрция,* стр. 549—602, или «Бог — творец мира. Против Эпикура», стр. 701—738; «Бог заботится о людях. Против Эпикура», стр. 738—751 и т. д. Ср. *Фейербах,* «История новой философии», гл. «*Пьер Гассенди*», стр. 127—150), совершенно не понял Эпикура и ещё менее того способен разъяснить нам его. У Гассенди обнаруживается скорее лишь стремление поучать нас по Эпикуру, а не выяснять его. Там, где он нарушает железную последовательность Эпикура, он делает это для того, чтобы не противоречить своим религиозным предпосылкам. Эта борьба характерна для Гассенди, как вообще характерно, что то именно, в чём проявился закат древней философии, ознаменовало собой возрождение новой: с одной стороны, универсальное сомнение Декарта, — между тем как скептики хоронят греческую философию; с другой стороны — рациональное воззрение на природу, между тем как древняя философия преодолевается у Эпикура ещё последовательнее, чем у скептиков. Древний мир коренился в природе, в субстанциальном. Деградация, профанация природы по существу означает разрыв с субстанциальной, самобытной жизнью; новый мир коренится в духе, и он может легко отрешить от себя своё иное, природу. Но также и наоборот: то, что́ у древних было профанацией природы, у людей нового времени явилось освобождением от оков, налагаемых рабской верой; новое рациональное воззрение на природу должно было ещё подняться до признания того, что божественное, идея,

воплощено в природе, — между тем с этого, по крайней мере в принципе, как раз и начала древняя ионийская философия.

Кто не вспомнит здесь восторженных слов Аристотеля, вершины древней философии, в его рассуждении «о живой природе», которые звучат совершенно иначе, чем рассудительная монотонность Эпикура!

Для метода эпикурейского воззрения характерна проблема *сотворения мира,* — проблема, на которой всегда можно выяснить точку зрения философии, так как в ней намечается, как дух — согласно этой точке зрения — создаёт мир, выражается отношение данной философии к миру, выражается дух, творческая потенция философии.

Эпикур говорит (стр. 61 и 62):

[88] «Мир есть некоторая *небесная сфера,* объемлющая светила, землю и все явления, представляющая собой выделенную часть (отрезок) *бесконечности* и *заканчивающаяся в пределе* — в эфирообразном, или плотном (когда этот предел разрушается, то всё, заключающееся в нём, превращается в хаос). Предел мира может быть неподвижен и имеет или круглую форму, или форму треугольника, или любое иное очертание. Ибо *представляются все эти возможности,* так как ни одно из этих определений не опровергается *явлениями. Где* кончается мир — *понять нельзя,* но что таких миров *бесконечное множество* — ясно».

Каждому тотчас бросается в глаза убожество этой конструкции мира. То, что мир есть комплекс земли, звёзд и т. д., — это ещё ничего не разъясняет, так как возникновение луны и т. д. излагается и объясняется лишь впоследствии.

Вообще всякое конкретное тело есть комплекс, а именно, по учению Эпикура, комплекс атомов. Определённость этого комплекса, его специфическое отличие заключается в его пределе, и поэтому излишне называть мир отрезком бесконечности, а затем добавлять, как более точное определение, указание на предел, так как отрезок отделяется от иного и есть нечто конкретное, от него отличающееся, — следовательно, нечто отграниченное от иного. Но предел и есть именно то, что следует объяснить, так как ограниченный комплекс вообще ещё не есть мир. Но далее сказано, что предел может быть определён всяким способом, πανταχῶς, и, наконец, допускается даже, что определить его специфическое отличие невозможно, но что таковое, понятно, существует.

Следовательно, говорится лишь то, что представление о сведении совокупности различий к неопределённому единству, т. е. представление «мир», дано в сознании, существует в обыденном мышлении. Говорится, что предел, специфическое отличие, а следовательно — имманентность и необходимость этого представления, необъяснимы; то, что это представление дано,

можно, с этой точки зрения, понять только в силу тавтологии, — потому, что оно дано. Итак, необъяснимым признаётся то, что́ должно быть объяснено — создание, возникновение и внутреннее воспроизведение мира в мышлении, и за объяснение выдаётся наличие этого представления в сознании.

Получается то же самое, как в том случае, когда говорят, что бытие бога может быть доказано, но что его differentia specifica quid sit *, т. е. содержание этого определения — непостижимо.

Если Эпикур говорит далее, что предел можно мыслить себе как угодно, т. е. что ему можно приписать всякое определение, которое мы устанавливаем для пространственного предела, — то представление «мир» оказывается лишь сведением к неопределённому, — следовательно, допускающему любое определение, — чувственному единству; или, в более общей форме: так как мир есть неопределённое представление, наполовину чувственного, наполовину размышляющего сознания, то оказывается, что в этом сознании мир дан вместе со всеми другими чувственными представлениями и ограничен ими. Итак, его определённость и предел столь же многообразны, как эти, облегающие его, чувственные представления, и каждое из них может считаться его пределом и, следовательно, его более точным определением и объяснением. Такова сущность всех эпикурейских объяснений, и это тем более важно, что такова сущность всех объяснений представляющего сознания, скованного предпосылками.

Таково же и отношение людей нового времени к богу, когда ему приписывается благость, мудрость и т. д. Каждое из этих определённых представлений может быть рассматриваемо как предел заключающегося между ними неопределённого представления «бог».

Итак, сущность этого объяснения заключается в том, что из сознания берётся представление, которое должно быть объяснено. Затем объяснение или более точное определение сводится к тому, что представления из той же сферы, принимаемые за известные, стоят в связи с этим представлением, и что, следовательно, оно вообще дано в сознании, в определённой сфере. Здесь Эпикур признаёт несовершенство своей и всей древней философии, знающей, что представления даны в сознании, но не знающей их предела, их принципа, их необходимости.

Однако, Эпикур не удовлетворяется тем, что дал своё понятие о сотворении мира; он сам разыгрывает эту драму, он объективирует для себя то, что только что сделал, и лишь тогда у него

* — специфическое отличие, что́ именно он есть. *Ред.*

начинается, собственно говоря, сотворение мира. А именно, он говорит далее:

«Такой мир может возникнуть также и в intermundium (так мы называем пространство между мирами), в совершенно пустом пространстве, в великой прозрачной пустоте, именно таким образом, что годные для этого семена текут от одного мира или от одного intermundium или же от нескольких миров и производят понемногу, смотря по обстоятельствам, сочетания, расчленения и перестановки и принимают в себя извне столько истечений, сколько сочетаний в состоянии могут выдержать лежащие в основании субстраты. Для образования нового мира в пустоте недостаточно, чтобы в этой пустоте возникли куча или вихрь и чтобы они увеличивались, пока не натолкнутся на другую кучу или вихрь, как говорит один из физиков. Ведь это противоречит феноменам».

Следовательно, здесь, во-первых, для сотворения мира предполагаются миры; местом, где происходит это событие, оказывается пустота. Итак, то, что́ прежде подразумевалось в понятии творения, здесь принимает характер субстанции, а именно: то, что́ должно быть ещё созданным, заранее предполагается. Представление без более точного его определения и вне связи с другими представлениями, следовательно, в той форме, в какой оно предварительно допускается, — оказывается пустым или воплощённым, оказывается некоторым intermundium, пустым пространством. Определение же этого представления выражается таким образом в том, что семена, пригодные для создания мира, соединяются так, как нужно для создания мира, т. е. не даётся никакого определения, никакого различия. В целом мы опять-таки имеем лишь атом и «пустоту», как ни протестует против этого сам Эпикур. Уже Аристотель глубокомысленно указал на поверхностность метода, который принимает за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускает самоотрицания этого принципа в высших формах. Он хвалит пифагорейцев за то, что они впервые освободили категории от их субстратов, не считали их особою сущностью, как это соответствует предикату, но считали, что категории — сама имманентная субстанция.

«Они [пифагорейцы] думали, что ограниченное и неограниченное не представляет собой какие-то *различные субстанции*, каковы, например, огонь или земля и т. п., но ... *являются сущностью того, о чём говорится...*» Но Аристотель бросает им упрёк: «*То, к чему прежде всего подходило высказанное ими определение, они считали* сущностью предмета» (Аристотель. «Метафизика», кн. I, гл. 5).

II. СЕКСТ ЭМПИРИК

Мы переходим к отношению эпикурейской философии к скептицизму, поскольку оно выясняется из Секста Эмпирика. Но предварительно следует привести из X книги Диогена Лаэрция ещё одно основное определение, даваемое самим Эпикуром при описании мудреца:

[121] «Он *будет излагать положительные учения и не будет обнаруживать колебаний*» (стр. 81).

Из всего изложения эпикурейской системы, в котором указана её существенная связь с древней философией, её принцип мыслимости, рассуждения Эпикура о языке, о возникновении представлений являются важными документами и содержат в себе implicite * его отношение к скептикам. Выяснение мотива, побудившего Эпикура, по мнению Секста Эмпирика, к философствованию, представляет некоторый интерес.

---

[18] «Если кто-нибудь спросит.., *из чего произошёл хаос*, он не сможет ответить. И, по словам *некоторых, это именно и побудило Эпикура отдаться философии*».

[19] «Ещё будучи совсем подростком, он спросил [своего] учителя, читавшего ему [стихи Гесиода]: «Из чего произошёл хаос, если он появился раньше всего?». Когда же тот сказал, что обучать этому дело не его, а так называемых философов, Эпикур воскликнул: «В таком случае мне следует обратиться к ним, если они в самом деле знают истину сущего»» (Секст Эмпирик. «Против математиков». Женева, 1621, стр. 383 [кн. X]).

[23] «Демокрит говорит, что человек есть то, что́ мы все знаем и т. д.».

[24] «Он же [Демокрит] говорит, что *поистине существуют только атомы и пустота, которые, по его словам, присутствуют не только в живых существах, но и во всех смешениях, так что, поскольку* [мы будем иметь в виду] *атомы и пустоту, мы не заметим частных свойств человека, так как они общи всем*. Но, кроме этого, нет в основе ничего другого, и мы таким образом не будем знать, по каким признакам отличить человека от других животных, и *не сможем получить* [о нём] *ясное представление*.

Эпикур же говорит, что человек *это* [существо] *такого-то внешнего вида*, [наделённое] *душой*. И раз, по Эпикуру, *человек определяется п о к а з о м*, то *неуказанный не есть человек;* и если кто-нибудь указывает женщину, то мужчина не будет человеком; если же женщина [укажет] мужчину, то [в таком случае она] не будет человеком» («Пирроновы основоположения», кн. II).

[64] «Ибо и Пифагор, и Эмпедокл, и ионийцы Сократ, Платон и Аристотель, и стоики, а может быть также приверженцы сада, *как об этом свидетельствуют собственные слова Эпикура*, оставляют бога» (стр. 320, «Против математиков» [кн. IX]).

[71] «И нельзя предполагать, что души уносятся вниз...»

[72] «И, *как говорил Эпикур, они* [души], *расставшись с телами, не* рассеиваются, как дым; ибо и раньше не тела оберегали их души, а, наоборот, души были причинами сохранения тел, и, конечно, ещё более того, самих себя» (стр. 321, «Против математиков» [кн. IX]).

[58] «И *относительно Эпикура* некоторые [утверждали], что для толпы он оставляет бога, *для объяснения же природы вещей — никоим образом*» (стр. 319, «Против математиков» [кн. IX]).

[267] «Эпикурейцы... не знали, что, если *то, что показывают, есть человек*, то, следовательно, то, что не показывается, не есть человек. И *подобный показ имеет*, конечно, в виду мужчину... со сплюснутым или с орлиным носом, с длинными и гладкими или с курчавыми волосами, и *с другими внешними отличиями*» (стр. 187, «Против математиков» [кн. VII]).

---

* — в развёрнутом виде. *Ред.*

[49] «К числу их следует причислить Эпикура, *хотя он, повидимому, и относится враждебно к представителям наук*» (стр. 11, «Против математиков» [кн. I]).

[57] «*Так как, согласно учению мудрого Эпикура, ни заниматься исследованиями, ни даже сомневаться нельзя без общего представления,* то будет, пожалуй, хорошо прежде всего рассмотреть, что такое есть грамматика» (стр. 12, «Против математиков» [кн. I]).

[272] «Мы найдём, что сами *обвинители грамматики,* Пиррон и *Эпикур,* согласно признают её необходимость...»

[273] «Эпикур изобличается в хищении у поэтов важнейших из своих положений. Ведь, как оказывается, он своё положение о том, что пределом силы наслаждений служит наиболее полное устранение страдания, извлёк из одного [гомеровского] стиха:

«И когда питием и пищею глад утолили».

А утверждение о смерти, что она для нас ничто, подсказал ему Эпихарм изречением: «Умереть, т. е. стать мёртвым, по мне безразлично...»

Равным образом и [утверждение], что тела, став трупами, ничего не чувствуют, он позаимствовал у Гомера, говорящего:

«Землю немую неистовый муж оскверняет»» (стр. 54, «Против математиков» [кн. I]).

[14] «К нему (т. е. к Архелаю из Афин, который делит философию на физику и этику) они присоединяют и Эпикура, якобы отрицающего строго логическое рассуждение.

[15] Были впрочем и другие, которые говорили, что *он отвергает не вообще логику, а только логику стоиков*» (стр. 140, «Против математиков» [кн. VII]).

[22] «Эпикурейцы же происходят от логиков: прежде всего они изучают канонику; а затем уже делают заключение как об очевидных, так и о скрытых — и о других, сопутствующих им явлениях» (стр. 142, «Против математиков» [кн. VII]).

[1] «*Ученики Эпикура* и последователи Пиррона занимают, *повидимому, одинаковую позицию в полемике против представителей наук,* но исходные предпосылки у них *не одинаковы.* Ведь эпикурейцы полагают, что *научные дисциплины ничем не содействуют достижению мудрости*» (стр. 1, «Против математиков» [кн. I]).

(Это значит: эпикурейцы считают знание о вещах, как об инобытии духа, бессильным сделать последний более реальным; пирронисты считают бессилие духа понять вещи существенной стороной духа, его реальной энергией. Аналогичное отношение существует между святошами и кантианцами в их взглядах на философию, хотя оба направления представляются выродившимися, утратившими свежесть, свойственную античной философии. Первые из набожности отказываются от знания, т. е. вместе с эпикурейцами они полагают, что неведение и есть божественное в человеке, что эта божественность, которая есть не что иное, как лень, нарушается понятием. Наоборот, кантианцы являются, так сказать, профессиональными жрецами неведения, их повседневное занятие заключается в причитаниях о своей собственной немощи и о мощи вещей. Эпикурейцы более последовательны: если неведение свойственно духу, то знание вовсе не есть обогащение духовной природы, а что-то

для неё безразличное; для несведущего божественное заключается не в процессе познания, а в лени.)

[1—2] «Или, как некоторые догадываются, они [эпикурейцы] полагали, что это может служить прикрытием их собственного невежества: ведь Эпикура упрекают в том, что он во многом был совершенным неучем и даже обычной речью владел недостаточно грамотно» (стр. 1, «Против математиков» [кн. I]).

Сообщив ещё некоторые сплетни, свидетельствующие только о его беспомощности, Секст Эмпирик определяет различие между отношением к науке скептиков и эпикурейцев следующим образом:

[5] «Последователи же Пиррона [относятся отрицательно к представителям наук] *не потому, будто науки нисколько не способствуют мудрости: ведь это утверждение было бы догматично,* и не потому, будто они сами невежественны... [6] Они в такой же мере *занимались науками,* как вообще *философией*».

(Из этого выясняется, что следует различать между «наукой» и «философией» и что пренебрежение Эпикура к «науке» относится к тому, что мы называем познаниями, и насколько точно это утверждение соответствует всей его системе.)

«Ибо подобно тому как в стремлении познать истину, они обратились к философии и, *натолкнувшись на равной силы противоречия в неправильностях вещей, воздержались* [от заключения], точно так же, когда они обратились, с целью разъяснения [противоречий], к наукам, желая изучить заключённую в них истину, то, встретив такие же затруднения, они этого не скрыли» (стр. 6 [«Против математиков», кн. I]).

В «Пирроновых основоположениях», кн. I, гл. XVII, метко опровергается причинная связь, применяемая специально Эпикуром, причём, однако, обнаруживается и бессилие самих скептиков:

[185] «Но, возможно, и пяти тропов воздержания от суждения достаточно против указания причин, ибо кто-нибудь выскажет обоснование, или согласное со всеми философскими учениями, рассмотрением предмета и очевидными явлениями, или несогласное. И [высказать обоснование], согласное [со всем этим], пожалуй, невозможно» [«Пирроновы основоположения», кн. I].

(Конечно, указать такое основание, которое прежде всего было бы не чем иным, как явлением, невозможно потому, что основанием служит идеальность явления, явление, подвергшееся снятию. Точно так же основание не может соответствовать и точке зрения скептицизма, так как скептицизм есть профессиональное противоречие всяким мыслям, отрицание самого процесса определения. Наивным становится скептицизм, когда он сопоставляет явления друг с другом, потому что это явление должно быть утратой мысли, её небытием: скептицизм есть то же самое небытие мысли, как отражённое внутри себя; но явление само по себе исчезло, оно есть лишь видимость,

скептицизм есть наделённое речью явление, и он исчезает, как только исчезает само явление, — он также оказывается лишь явлением.)

[185—186] «Ибо относительно всех явлений и всего неочевидного *существует разногласие*. Если же *обнаруживается разногласие*, то потребуется обоснование и этого обоснования» (т. е. скептик желает такого основания, которое само оказывается лишь видимостью, следовательно — не есть основание); «и если брать явление для [обоснования] явления и неочевидное для неочевидного, то это значит впасть в бесконечность» [«Пирроновы основоположения», кн. I].

(Т. е. так как скептик не выходит за пределы видимости и желает отстоять её как таковую, он и не в состоянии выйти за её пределы, и этот манёвр может повторяться до бесконечности. Хотя Эпикур желает перейти от атома к дальнейшим определениям, но так как он не хочет дать атому как таковому раствориться, он не идёт далее атомистических, внешних по существу и произвольных определений; наоборот, скептик принимает все определения, но в форме видимости; поэтому его приёмы оказываются столь же произвольными и повсюду обнаруживают такое же убожество. Он утопает, правда, во всём богатстве мира, но остаётся всё-таки столь же бедным, и сам он представляет собой воплощение того бессилия, которое он усматривает в вещах. Эпикур с самого начала опустошает мир, но он таким образом приходит в конце концов к тому, что́ не имеет никакого определения, к самодовлеющей пустоте, к совершенно бездействующему богу.)

[186] «Остановившись же где-нибудь, он или скажет, что причина основывается на уже сказанном и, таким образом, вводит троп об относительности, отклоняя [рассмотрение] вещи по самому её существу» (именно для видимости, для явления, отношение к чему-либо есть отношение по существу) «или же выскажет какое-нибудь предположение, что встретит возражения» ([«Пирроновы основоположения», кн. I] стр. 36).

Если небесные явления, — *видимое небо*, — представляются древним философам символом и созерцанием их скованности субстанцией, так что даже Аристотель считает звёзды богами или, по крайней мере, приводит их в непосредственную связь с высшей энергией, — то *небесная книга, запечатлённое слово бога*, раскрывшегося в ходе всемирной истории, оказывается боевым лозунгом христианской философии. Для древних предпосылкой является действие природы, для людей нового времени — действие духа. Борьба древних могла окончиться лишь тогда, когда было разрушено видимое небо, субстанциальная связь жизни, сила тяготения политической и религиозной жизни, так как природа должна быть расколота для того, чтобы было достигнуто единство духа внутри себя. Греки разбивали природу гефестовым молотом искусства, создавая статуи; римлянин

направлял свой меч прямо в её сердце, и народы умирали; но философия нового времени срывает печать со слова, и оно исчезает в священном пламени духа; как борец духа, борющийся с духом, а не как отдельный отступник, отрешившийся от силы притяжения природы, она действует как всеобщая сила и плавит формы, препятствующие обнаружению всеобщего.

III. ПЛУТАРХ ПО ИЗДАНИЮ Г. КСИЛАНДЕРА «О ТОМ, ЧТО СЛЕДУЯ ЭПИКУРУ НЕВОЗМОЖНО ЖИТЬ СЧАСТЛИВО»

Само собой разумеется, что из этого трактата Плутарха можно извлечь очень мало. Достаточно прочитать предисловие, в котором обнаруживаются грубая хвастливость и нелепое истолкование эпикурейской философии, чтобы исчезло всякое сомнение относительно полной неспособности Плутарха к философской критике.

Пусть это и соответствует мнению Метродора:

[III, 2] «Они [эпикурейцы] полагают, что благо сосредоточено вокруг чрева и во всех остальных ходах внутри тела, по которым проникает наслаждение, но [не может проникнуть] боль; они [думают], что все замечательные открытия, все остроумные изобретения имеют своим источником наслаждение, доставляемое чревом, и надежду на наслаждения» (стр. 1087).

Но это ведь меньше всего учение Эпикура. Сам Секст Эмпирик усматривает различие между Эпикуром и школой киренаиков, состоящее в том, что утверждает значение «наслаждения» как «духовного наслаждения».

[III, 9—10] «Эпикур же говорит, что часто мудрец, будучи нездоровым, смеётся над телесными страданиями, причиняемыми болезнью. Какое же в таком случае могут иметь значение наслаждения для тех людей, которые так бодро и легко переносят физические муки?» (стр. 1088).

Ясно, что Плутарх не понимает последовательности Эпикура. Для Эпикура высшим наслаждением является свобода от страдания, от различия, свобода в смысле отсутствия предпосылок; тело, не предполагающее никакого другого тела при ощущении, не ощущающее этого различия, является здоровым, положительным. Это положение, обретающее свою высшую форму в бездействующем боге Эпикура, само собой обнаруживается при продолжительной болезни, так как благодаря своей продолжительности болезнь перестаёт быть состоянием, — она становится, так сказать, привычной и характерной. При рассмотрении натурфилософии Эпикура мы видели, что он стремится к этому отсутствию предпосылок, к этому устранению различия как в области теории, так и практической жизни.

Высшим благом для Эпикура является атараксия, так как тот дух, о котором идёт речь, есть эмпирически единичный дух. Плутарх пустословит, он рассуждает, как подмастерье.

Попутно мы можем упомянуть об определении σοφός *, в одинаковой степени являющегося объектом эпикурейской, стоической и скептической философии. Из рассмотрения этого понятия выяснится, что оно с наибольшей последовательностью выражено в атомистической философии Эпикура, что и с этой стороны закат древней философии нашёл своё законченное объективированное выражение у Эпикура.

Мудрец, ὁ σοφός, характеризуется в древней философии двумя определениями, которые, однако, имеют *общий* корень.

То, что́ теоретически обнаруживается при рассмотрении материи, обнаруживается практически в определении σοφός. Греческая философия начинается с семи мудрецов, к которым принадлежит ионийский натурфилософ Фалес, и она оканчивается первой попыткой выразить в понятиях образ мудреца. Начало и конец есть σοφός, но не в меньшей степени он и центр, средина, а именно Сократ. Эти субстанциальные индивиды стоят в центре движения философии, и это оказывается не просто внешним фактом, — как не является чем-то внешним и то, что политическая гибель Греции относится к тому времени, когда Александр утрачивает свою мудрость в Вавилоне.

Так как душою греческой жизни и греческого духа является субстанция, которая впервые обнаруживается в них как свободная субстанция, то знание об этой последней проявляется в самостоятельных существах, в индивидах. При этом, они, с одной стороны, как замечательные личности, *внешним образом* противостоят другим личностям, а с другой стороны, их знание оказывается внутренней жизнью субстанции, оно, таким образом, оказывается внутренним по отношению к условиям окружающей их действительности. Греческий философ есть демиург, его мир — это тот самый мир, который процветает под естественным солнцем субстанциального.

Первые мудрецы являются лишь сосудами, пифиями; субстанция изрекает их устами общие, простые предписания; их язык — это ещё только язык субстанции, которая глаголет их устами; в них раскрываются элементарные силы нравственной жизни. Поэтому они отчасти являются и деятельными творцами политической жизни, законодателями.

Ионийские натурфилософы представляют собой явление столь же изолированное, как и та форма элементов природы,

---

* — мудреца. *Ред.*

в которой они пытаются постичь вселенную. Пифагорейцы организуют для себя сокровенную жизнь в государстве; форма, в которой они воплощают своё знание о субстанции, находится посредине между полной сознательной изолированностью, не свойственной ионийцам (изолированность ионийцев, напротив, чужда рефлексии, это — наивная изолированность элементарных форм существования), и доверчивой погружённостью в нравственную действительность. Сама форма их жизни оказывается субстанциальной, политической, но она является лишь абстрактной, в ней протяжённость и природные основы сведены к минимуму, подобно тому как их основное начало, число, является чем-то средним между красочной чувственностью и идеальным. Элеаты впервые открыли идеальные формы субстанции, но они понимали внутреннее содержание субстанции ещё как нечто вполне сокровенное, абстрактным и интенсивным образом; они — проникнутые пафосом, пророческие глашатаи утренней зари. Озарённые простым светом, они с негодованием отворачиваются от народа и от старых богов. Но в случае с Анаксагором сам народ возвращается к старым богам и выступает против отдельного мудреца и признаёт его таковым, обособляя его от себя. В новое время Анаксагора упрекали за дуализм (см., например, Риттер. «История древней философии», часть I). Аристотель говорит в первой книге «Метафизики», что Анаксагор применяет νοῦς* как машину и пользуется им лишь там, где он не может дать естественных объяснений. Однако, этот кажущийся дуализм оказывается, с одной стороны, именно тем дуалистическим началом, которое разлагает уже сердцевину государства в эпоху Анаксагора; с другой стороны, его следует понимать глубже. Νοῦς действует и применяется там, где отсутствует природная определённость. Сам он есть non ens ** природного, идеальность. А затем активность этой идеальности проявляется лишь там, где у философа угасает физический взор, т. е. νοῦς есть собственный νοῦς *философа,* появляющийся именно там, где он уже не в состоянии объективировать свою деятельность. Итак, обнаружилось, что субъективный νοῦς есть сущность странствующего схоласта [34], и мощь, свойственная ему как идеальности реальной определённости, проявляется, с одной стороны, в софистах, с другой стороны — в Сократе.

Если первые греческие мудрецы являются подлинным духом субстанции, воплощённым знанием о субстанции; если их изречения отличаются столь же самобытной интенсивностью, как и сама субстанция; если, по мере того как субстанция всё

---

* — ум. *Ред.*
** — небытие. *Ред.*

более и более идеализируется, носители этого движения, в своей партикулярной действительности, отстаивают против действительности субстанции, проявляющейся в действительной народной жизни, право на идеальную жизнь, — то всё же идеальность является ещё всего лишь в форме субстанции. Живые силы остаются незатронутыми, идеальнейшие мыслители этого периода, пифагорейцы и элеаты, прославляют государственную жизнь как действительный разум, их принципы объективны и являются силой, превосходящей их самих, которую они возвещают с оттенком таинственности, с поэтическим воодушевлением, т. е. в такой форме, благодаря которой естественная энергия возвышается до идеальности и не уничтожается, а перерабатывается, причём целое сохраняет характер чего-то природного. Это воплощение идеальной субстанции совершается в самих философах, её провозглашающих; не только форма её выражения оказывается пластично-поэтической, но и действительность её выражается в данной личности, а действительность этой последней есть собственное проявление субстанции. Сами философы являются живыми образами, живыми художественными произведениями, и народ видит, как они возникают из него самого в пластическом величии; там, где, как у первых мудрецов, их деятельность формирует всеобщее, их изречения являются субстанцией, признаваемой на деле, — законами.

Итак, эти мудрецы столь же мало популярны, как и статуи олимпийских богов; их движение оказывается самодовлеющим покоем, их отношение к народу настолько же объективно, как и их отношение к субстанции. Прорицания дельфийского Аполлона являлись для народа божественной истиной, скрытою в полумраке неведомой силы, лишь до тех пор, пока с пифийского треножника возвещалась явная мощь самого греческого духа; народ относился к ним теоретически лишь до тех пор, пока в них выражалась сама теория народа, облечённая в слово, они были популярны, лишь пока они были непопулярны. Таковы же были и эти мудрецы. Однако с выступлением софистов и Сократа, а потенциально уже с выступлением Анаксагора, дело принимает иной оборот. Принципом философии становится сама идеальность в своей непосредственной форме — *в субъективном духе*. В прежних греческих мудрецах идеальная форма субстанции, её тождество обнаруживалось по отношению к пёстрому, сотканному из различных народных индивидуальностей одеянию, прикрывавшему её проявляющуюся действительность, — так что эти мудрецы, с одной стороны, выражают абсолютное лишь в самых односторонних, самых общих онтологических определениях, а с другой стороны, сами они представляют собой обнаружение в действительности замкнутой в себе субстанции. Таким образом, проявляя

исключительность по отношению к πολλοί *, представляя собой выражение тайны субстанциального духа, воплощённое в слове, они являются, с другой стороны, — подобно изваяниям богов на площадях, со свойственным им блаженным самоуглублением, — в то же время и подлинным украшением народа и возвращаются к нему в своей индивидуальности. Наоборот, теперь сама идеальность, чистая, ставшая самодовлеющею абстракция, противопоставляет себя субстанции; субъективность выдаёт себя за принцип философии. Так как эта субъективность непопулярна, направлена против субстанциальных сил народной жизни, то она оказывается популярной, т. е. в своих внешних проявлениях она направлена против действительности, практически вплетена в неё, и её существование есть движение. Подвижными сосудами этого развития и являются софисты. Из них наиболее проникновенным, очищенным от непосредственных шлаков явления, является образ Сократа, которого дельфийский оракул называет «мудрейшим».

Так как субстанции противополагается её собственная идеальность, то она распадается на множество случайных ограниченных существований и учреждений, правомерность, единство, тождество которых по отношению к субстанции перешло в выразителей субъективного духа. Таким образом, сам субъективный дух, как таковой, оказывается хранителем субстанции, но эта идеальность противополагается действительности, и поэтому она проявляется объективно в умах как долженствование, субъективно — как стремление. Выражением этого субъективного духа, открывающего идеальность внутри себя, является суждение понятия, для которого критерием частного оказывается определённое в самом себе, цель, добро, но которое, однако, ещё является здесь долженствованием действительности. Это долженствование действительности есть также и долженствование субъекта, сознавшего эту идеальность, потому что он сам находится внутри этой действительности и действительность вне его есть его действительность. Итак, положение этого субъекта является столь же определённым, как и его судьба.

Во-первых, то, что эта идеальность субстанции перешла в субъективный дух, обособилась от самой субстанции, есть скачок, обособление от субстанциальной жизни, обособление, корни которого лежат в самой этой жизни. Итак, для самого субъекта это его определение является совершившимся фактом, чуждой силой, носителем которой он оказывается, сократовским даймонием. В даймонии непосредственно обнаруживается, что для греческой жизни философия являлась чем-то только внутренним, и вместе с этим — чем-то только внешним. Опреде-

* — толпе. *Ред.*

лением даймония субъект определяется как эмпирически единичный субъект, так как в данной системе жизни он представляет собой естественное отрешение от субстанциальной, следовательно — природно-обусловленной жизни, — ведь и даймоний проявляется в качестве природного определения. Сами софисты являются такими демонами, ещё не отличающими себя от своей деятельности. Сократ сознаёт, что он — носитель даймония. Сократ является субстанциальным модусом, в котором сама субстанция теряется в субъекте. Итак, он оказывается столь же субстанциальным индивидом, как и прежние философы, но в форме субъективности; он не замыкается в себя, он/носитель не божеского, а человеческого образа; Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком.

Вторым определением является то, что этот субъект высказывает суждение долженствования, цели. Субстанция утратила свою идеальность, перенеся её в субъективный дух, и таким образом последний стал её определением в самом себе, её предикатом, между тем как сама она по отношению к нему оказалась низведённой до положения непосредственного, лишённого оправдания, только существующего соединения самостоятельных существований. Итак, определение предиката, относясь к чему-то существующему, само оказывается непосредственным, а так как это существующее есть живой народный дух, то определение предиката оказывается практическим определением отдельных умов, воспитанием и поучением. Долженствование субстанциальности есть подлинное определение субъективного духа, который его выражает; итак, мировая цель есть его собственная цель, учение о ней есть его призвание. Он, следовательно, воплощает в себе — как в своей жизни, так и в своём учении — цель, добро. Он мудрец, и таким он вошёл в практическое движение.

И, наконец, — так как этот индивид высказывает о мире суждение понятия, то в нём обнаруживается внутренний разлад, и он оказывается осуждённым. Ведь, с одной стороны, сам он коренится в субстанциальном, его право на существование основано лишь на праве его государства, его религии, одним словом — всех субстанциальных условий, проявляющихся в нём как его природа. С другой стороны, в нём самом заключается цель, являющаяся судьёй по отношению к этой субстанциальности. Итак, его собственная субстанциальность осуждена в нём самом, и он, следовательно, погибает именно потому, что его родиной является субстанциальный дух, — а не свободный дух, который выдерживает и преодолевает всякие противоречия и который не вынужден признавать никаких природных условий как таковых.

Сократ так важен потому, что в нём выражается отношение греческой философии к греческой жизни, а следовательно, и её внутренний предел. Само собой ясно, до какой степени нелепо было то, что недавно с ним сравнивали отношение философии Гегеля к жизни и оправдывали этим сравнением её осуждение. Специфический недуг греческой философии заключается именно в том, что она находится в связи только с субстанциальным духом; в наше время обе стороны являются духом и обе они требуют, чтобы их признавали в качестве духа, который не должен подчиняться власти никаких природных условий как таковых.

Субъективность проявляется в её непосредственном носителе как его жизнь и его практическая деятельность, как форма, при посредстве которой он доводит отдельных индивидов от определённостей субстанциальности до самоопределения; если оставить в стороне эту практическую деятельность, то содержанием его философии оказывается лишь абстрактное определение добра. Его философия заключается в том, что он побуждает переходить от субстанциально существующих представлений, различий и т. д. к самоопределению; однако, единственным содержанием самоопределения оказывается то, что в нём проявляется эта разлагающая рефлексия. Поэтому его философия есть по существу его *собственная мудрость,* его собственная *благость;* по отношению к миру исключительное осуществление его учения о добре оказывается совершенно иною субъективностью, чем субъективность, проявляющаяся в формулировке категорического императива у Канта. Для последнего отношение его самого, как эмпирического субъекта, к этому императиву является безразличным.

У Платона движение становится идеальным; Сократ — образец и учитель мира; у Платона же — идеи, его философская абстракция, прототипы мира.

У Платона это абстрактное определение добра, цели переходит в развёрнутую философию, охватывающую мир. Целью как определением в себе, действительным хотением философа является мышление; реальными определениями этого добра оказываются имманентные мысли. Действительное хотение философа, проявляющаяся в нём идеальность, есть действительное долженствование реального мира. Это своё отношение к действительности Платон выразил в воззрении, что над действительностью витает самостоятельное царство идей (и эта потусторонняя область есть собственная субъективность философа) и отражается в ней в затемнённом виде. Если Сократ открыл лишь наименование идеальности, перешедшей из субстанции в субъект, и сам ещё сознательно являлся этим движением, то субстанциальный мир действительности в самом деле входит

теперь в идеализированном виде в сознание Платона, но тем самым этот идеальный мир сам столь же просто расчленяется в себе, как расчленён противостоящий ему действительно субстанциальный мир. Относительно этого Аристотель делает чрезвычайно меткое замечание:

«В самом деле, идей приблизительно столько же или не меньше, чем вещей, от исследования причин которых дошли до этих идей» (Аристотель. «Метафизика», кн. I, гл. 9).

Итак, определённость и расчленение мира представляется самому-философу чем-то потусторонним, движение устранено из этого мира.

«Однако же при наличии идей вещи, им причастные, всё же не возникают, если нет того, что́ произведёт движение» (там же).

Философ, как таковой, — т. е. как мудрец, а не как движение действительного духа вообще, — оказывается, таким образом, потусторонней истиной противостоящего ему субстанциального мира. Платон в высшей степени наглядно выражает это, утверждая, что или философы должны стать царями, или цари должны стать философами для того, чтобы государство осуществило своё назначение. Опираясь на свои связи с одним тираном, он лично сделал подобного рода попытку. В государстве Платона оказывается налицо, как особое и высшее сословие, сословие обладающих знанием.

Упомяну ещё о двух замечаниях, которые делает Аристотель, так как они дают в высшей степени важные разъяснения относительно формы платоновского сознания и находятся в связи с той стороной, с которой мы рассматриваем его по отношению к σοφός.

Аристотель говорит о Платоне:

«В «Федоне» высказывается та мысль, что идеи являются причинами и для бытия и для возникновения вещей» (Аристотель, там же).

Платон стремится перенести в сферу идеальности не только существующие предметы, но и сферу бытия: эта идеальность есть замкнутое, специфически особое царство в самом философствующем сознании, — поэтому в нём нет движения.

Это противоречие в философствующем сознании должно само объективироваться для него, философствующее сознание должно выбросить из себя это противоречие.

«Далее, идеи являются образцами не только для вещей, воспринимаемых чувствами, но и для самих идей, например, род — для видов; так что одно и то же будет и образцом и копией» (Аристотель, там же).

Лукреций о древних ионийских философах:

«... вдохновенно открыть удавалось им ценного много,
И из святилищ сердец изрекать приходилось ответы
Много священней и тех достоверней гораздо, какие
Пифия нам говорит с треножника Феба под лавром...»
([«О природе вещей»] кн. I, ст. 736—740).

Существенны для определения эпикурейской натурфилософии:

1. *Вечность материи,* находящаяся в связи с тем, что время рассматривается как акциденция акциденций, как нечто свойственное лишь соединениям и происходящим в них случайным событиям, что оно, следовательно, считается чем-то находящимся вне материальной первоосновы, вне самого атома. Далее, это находится в связи с тем, что субстанции эпикурейской философии присуще лишь внешнее рефлектирование, она означает собой отсутствие предпосылок, произвол и случайность. Наоборот, время есть удел природы, конечного. Отрицательное единство с собою, его внутренняя необходимость.

2. Пустота, отрицание не есть отрицательное в самой материи, но оказывается налицо там, где нет материи. Итак, она и в этом отношении сама по себе вечна.

В мастерской греческого философского сознания перед нами, в конце концов, вырисовывается из сумрака абстракции и под её тёмным покровом тот же образ, который был присущ греческой философии, когда она, полная жизненных сил, шествовала на всемирной арене; выступает тот самый образ, который видел богов даже в пылающем камине, который осушил кубок с ядом и который, как бог Аристотеля, наслаждается высшим благом — теорией.

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тетрадь третья

I. ПЛУТАРХ. «О ТОМ, ЧТО СЛЕДУЯ ЭПИКУРУ НЕВОЗМОЖНО ЖИТЬ СЧАСТЛИВО» II. «КОЛОТ»

III. ПЛУТАРХ: 1) «О ТОМ, ЧТО СЛЕДУЯ ЭПИКУРУ НЕВОЗМОЖНО ЖИТЬ СЧАСТЛИВО»

[III, 10—11] «*В качестве общего предела для них* (т. е. наслаждений) Эпикур положил *прекращение всякого страдания*, как будто природа, увеличивая приятное вплоть до исчезновения боли, *не в состоянии идти дальше этого предела*, а допускает лишь кое-какие несущественные оттенки, поскольку *они не заключаются уже в отсутствии страданий*. Путь же, по которому мы стремимся к этой цели, будучи мерой наслаждений, короток и узок. Отсюда они [эпикурейцы], чувствуя слабость своего положения, *переносят высшее благо из тела, как из неплодоносного поля, в душу*» (стр. 1088).

[IV, 1] «Разве тебе не кажется, что эти люди [эпикурейцы] поступают правильно, когда они начинают с тела, где они усматривают зарождение [наслаждения], переходят к душе, как более прочному [началу], и в ней всё приводят к завершению?»

Ответ на это таков: переход этот был бы правилен, но —

[IV, 3] «Когда ты слышишь, как они доказывают и кричат, что душа может радоваться и наслаждаться покоем только тогда, когда имеются налицо или ожидаются наслаждения тела — они-де являются душевным благом, — не кажется ли тебе, что они используют душу как [своего рода] воронку для тела, переливая через неё [воронку] наслаждение из тела, подобно тому, как переливают вино из негодного и дырявого сосуда [в новый] и оставляют его стареть, полагая, что оно станет несколько лучше и ценнее?» (стр. 1088).

И здесь также Плутарх обнаруживает своё непонимание последовательности Эпикура. Его указание на отсутствие у Эпикура специфического перехода «от телесного наслаждения к наслаждению духовному» имеет вообще важное значение; следует точнее определить, как вопрос этот разрешается Эпикуром.

[IV, 4] «[Что касается чувственных наслаждений, то] воспринявшая их душа хранит только память о них и ничего другого... и [самая] память [о наслаждениях] есть только слабый [отблеск]» (стр. 1088).

[IV, 5] «Обрати же внимание, насколько скромнее киренаики, хотя они и пили с Эпикуром из одного сосуда; они не считают возможным пользоваться любовными наслаждениями при свете, но допускают [их только] в темноте, дабы мысль, воспринимая в себя картины совершающихся перед глазами деяний, не разжигала желаний [слишком] часто».

[IV, 6] «Они же [эпикурейцы] думают, что мудрец больше всего отличается тем, что он ясно помнит и удерживает в душе призраки наслаждений, страданий и движения, чтобы не сказать, что они не произносят ничего достойного мудрости, разрешая хранить в душе мудреца подонки от наслаждений, подобно тому, как в доме хранят останки покойников» (стр. 1089).

[IV, 9] «Такая вакхическая привязанность души к воспоминаниям... обнаруживает ужасное и дикое волнение в связи с переживаемыми и ожидаемыми проявлениями наслаждения» (стр. 1089).

[IV, 10] «Отсюда, кажется мне, они сами [эпикурейцы], заметив бессмыслицу [к которой приводят их принципы], прибегают к отсутствию страданий и здоровому состоянию тела.

Ибо, говорят они, здоровое состояние тела и твёрдая надежда на его сохранение доставляют тем, которые могут это осознать, величайшую и наиболее прочную радость».

[V, 1] «Обрати же прежде всего внимание на то, что они делают, переливая туда и сюда — то ли наслаждение, то ли безболезненность или хорошее самочувствие, из тела в душу и обратно из души в тело, не встречая преграды при своём переливании... Или приходится по необходимости возвращаться к исходному пункту: «приятное для тела, говорит Эпикур, они делают основой для душевной радости, а с другой стороны душевную радость заканчивают надеждой на наслаждение»» (стр. 1089).

Это замечание имеет важное значение для эпикурейской диалектики наслаждения, хотя Плутарх и подвергает её неправильной критике. По Эпикуру, сам мудрец находится в том неустойчивом состоянии, которое является определением «наслаждения». «Блаженством», чистым покоем самодовлеющего ничто, полным отсутствием всякой определённости оказывается лишь бог, — поэтому он и пребывает, в отличие от мудреца, не внутри мира, а вне его.

[V, 5] «Ибо часто бывает, что здоровое состояние тела не соединяется в душе мудреца с верной и прочной надеждой» (стр. 1090).

Плутарх возражает Эпикуру, что вследствие возможности страдания не может существовать свободы при наличии здоровья в настоящем. Но, во-первых, эпикурейский дух вовсе не заботится о таких возможностях: так как абсолютная относительность, случайность отношения есть сама по себе лишь безотносительность, то эпикурейский мудрец принимает своё состояние за безотносительное, и постольку оно является для него надёжным. Ведь эпикурейцу время представляется лишь акциденцией акциденций, — каким же образом его тень могла бы пробиться сквозь незыблемую фалангу атараксии? Если же он предполагает, что тело — эта ближайшая предпосылка ин-

дивидуального духа — здорово, то тем самым перед духом раскрывается его безотносительность, его врождённая натура, заключающаяся в том, что тело является здоровым, недифференцированным по отношению к внешнему миру. Если во время страданий эта его натура представляется ему в фантазиях и чаяниях особых состояний, в которых проявилось указанное характерное состояние его духа, то это означает лишь то, что индивид, как таковой, созерцает на индивидуальный лад свою идеальную субъективность; это — совершенно правильное замечание. С точки зрения Эпикура возражение Плутарха означает лишь то, что свободы духа в здоровом теле — нет, потому что она как раз имеется налицо; ведь переносить возможность во внешний мир оказывается излишним именно потому, что действительность определена только как возможность, как случай. А при рассмотрении вопроса в его общем виде оказывается, что если в самом деле омрачать положительное состояние случайными частностями, то это как раз и значит — отказываться от всеобщего; это именно значит — в свободном эфире думать о разных смесях, миазмах, исходящих от ядовитых растений, о вдыхании мелких животных; это сводится к тому, чтобы не жить, так как можно умереть, и т. п., к тому, чтобы лишить себя наслаждения всеобщим и погрязнуть в частностях. Такой ум заботится только о ничтожнейших мелочах, он настолько осмотрителен, что ничего не видит. Наконец, если Плутарх говорит, что следует заботиться о сохранении здоровья тела, то об этой тривиальности заботится и Эпикур, но глубже: тот, кто ощущает, что общее состояние есть истинное, всего лучше заботится о его сохранении. Таков здравый человеческий рассудок. Он воображает, что он вправе противопоставлять философам свои нелепейшие глупости и пошлости, выдавая их за некую terra incognita*. Он воображает себя Колумбом, проделывая фокусы с яичной скорлупой. Эпикур, оставляя в стороне его систему (ведь это его summum jus**), вообще прав в том отношении, что мудрец считает болезнь небытием, — ведь видимость исчезает. Итак, если он болен, то ему это представляется исчезновением, лишённым длительности; если он, в своём существенном состоянии, здоров, то для него не существует видимости, и ему приходится делать нечто более важное, чем думать о том, что эта видимость могла бы существовать. Если он болен, то он не верит в болезнь; если он здоров, то он считает, что это и есть подобающее ему состояние, т. е. он действует, как здоровый. Как жалок по сравнению с этим решительным, здоровым

* — неведомую землю. *Ред.*
** — высшее право. *Ред.*

индивидуумом какой-то Плутарх, который припоминает Эсхила, Еврипида и даже врача Гиппократа, лишь бы только не наслаждаться здоровьем!

Здоровье, как тождественное с собою состояние, само собой забывается, в здоровом состоянии не приходится заниматься телом; это различие начинается лишь при заболевании.

Ведь Эпикур вовсе не хочет вечной жизни, — тем менее он может смущаться тем, что любое мгновение может скрывать в себе несчастье.

Столь же неправильно и следующее возражение Плутарха:

[VI, 1] «Ибо, говорят они, люди, поступающие несправедливо и противозаконно, живут несчастно и пребывают в постоянном страхе, потому что, если им и удаётся скрыть [свои проступки], они всё же не могут питать твёрдой уверенности в том, что эти проступки останутся необнаруженными. Поэтому постоянно угнетающий страх перед будущим не позволяет им ни радоваться, ни спокойно относиться к настоящему».

[VI, 2] «Они [эпикурейцы] не замечают, что сказанное ими относится и к ним самим. Ибо часто тело может находиться в бодром и здоровом состоянии и, однако, нельзя быть уверенным в сохранении этого состояния; приходится, таким образом, постоянно волноваться и тревожиться из-за состояния тела в будущем» (стр. 1090).

На самом деле происходит как раз противоположное тому, что́ предполагает Плутарх. Лишь тогда, когда отдельное лицо нарушает закон и общий обычай, они становятся для него предпосылкой; у него возникает разлад с ними, его спасением явилась бы лишь «вера», которая, однако, ни на чём не основана.

Вообще интересно, что Эпикур во всех сферах устраняет то состояние, которое вызывает обнаружение предпосылки как таковой, и что он прославляет как нормальное то состояние, при котором предпосылка остаётся скрытой. Вообще нигде нет речи об одном лишь «телесном». В карающей справедливости обнаруживается именно внутренняя связь, безмолвная необходимость, и Эпикур устраняет как её категорию из логики, так и её кажущуюся действительность из жизни мудреца. Наоборот, случайность, которой подвержен справедливый, есть некое внешнее отношение, она не выводит его из его безотносительности.

Отсюда видно, насколько неосновательно следующее возражение Плутарха:

[VI, 3] «То обстоятельство, что ты не сделал ничего неправедного, не имеет [по Эпикуру] никакого значения для сохранения спокойного душевного состояния, ибо не то страшно, что ты понесёшь наказание справедливо, а то, что вообще можешь быть подвергнут наказанию» (стр. 1090).

Плутарх полагает, что Эпикур должен рассуждать именно так, согласно своим основным положениям. Ему не при-

ходит в голову, что Эпикур, может быть, исходил не из тех основных положений, которые он ему навязывает.

[VI, 4] «Природа тела, заключающая в самой себе болезнетворные начала и извлекающая страдания из самого тела, как говорится в шутливой поговорке: «[брать] ремни из быка», — эта природа тела есть достаточная причина для того, чтобы сделать жизнь ненадёжной и страшной одинаково для честных и дурных, [это имеет место] *поскольку* они сделали своей привычкой полагать радость и уверенность не в чём ином, как только в теле и на этом основывают всю свою надежду, *как Эпикур написал во многих других книгах, в особенности в той, в которой он трактует о высшем благе*» (стр. 1090—1091).

[VII, 1] «Если только по их [эпикурейцев] мнению радость и благо состоят в освобождении от зла и, по их утверждению, нельзя придумать ничего другого и вообще в природе нет ничего, где могло бы находиться благо, разве только там, откуда изгнано зло...» (стр. 1091).

[VII, 2] «Существуют подобные же *заявления и самого Эпикура, утверждающего, что «сущность добра состоит в том, чтобы избегать зла»*, а также в воспоминании и размышлении *об этом* и в радости *по поводу* случившегося. Ибо, продолжает он, то, что создаёт ни с чем не сравнимую радость, это как раз сознание того, что удалось избежать *великого* зла. И это-то и есть сущность добра, если только правильно понять и на этом стоять, вместо того чтобы распространяться в пустой болтовне о добре» (стр. 1091).

«Тьфу!» — восклицает здесь Плутарх.

[VII, 4] «Так что они не уступают ни свиньям, ни баранам.., впрочем для животных *по природе* более тонких и изящных избежание зла не является высшей целью... Избежав зла, они ищут блага, или, вернее, они отталкивают, как помеху, всё то, что причиняет им боль и что противно [их природе], и достигают этого, стремясь к тому, что им более свойственно и что для них лучше».

[VIII, 1] «То, что необходимо, не есть добро *, но по ту сторону избежания зла лежит то, к чему следует стремиться и что должно выбирать» (стр. 1091).

Плутарх утверждает, выдавая это за верх премудрости, что кроме необходимости, которая является бегством от зла, животное стремится ещё и к благу, находящемуся по ту сторону этого бегства. Для животного как раз характерно, что оно стремится ещё и к благу, находящемуся вне его. С точки зрения Эпикура не существует никакого блага, которое находилось бы для человека вне его; единственное благо, которым он обладает по отношению к миру, есть отрицательное движение, заключающееся в том, чтобы быть свободным от мира.

То, что у Эпикура всё это выражено индивидуально, вытекает из принципа его философии, которую он формулирует со всеми вытекающими из неё выводами; синкретическая

* Совсем другого мнения держится по этому вопросу Аристотель, который в «Метафизике» доказывает, что среди свободных необходимость господствует в большей мере, чем среди рабов.

бессмысленная манера Плутарха не в состоянии опровергнуть эти выводы.

[VIII, 3] «Ибо, если противно, когда тело покрыто чесоткой или гноятся глаза, то возможность почесать тело или вытереть глаза ещё не является чем-то особенным; и в такой же малой степени, — если страдание, страх перед богами и беспокойство о том, что делается в преисподней, являются злом, — может считаться счастьем и заслуживающим удивления избежание указанных страхов» (стр. 1091).

[VIII, 4] «Но они указывают радости слишком *тесное* и незначительное *поле деятельности...*, поскольку она состоит только в преодолении нелепых представлений об указанных страхах и делает венцом мудрости то, что, повидимому, является доступным животным».

[VIII, 5] «Ибо, если при отсутствии страданий тела, не имеет значения, получилось ли это освобождение от страданий благодаря его собственной деятельности или в силу природы, то и в отношении невозмутимости духа нет никакой разницы, обязан ли он [дух] этим своим состоянием самому себе или природе».

[VIII, 6] «И хотя не без основания можно утверждать, что лучше, когда дух по самой своей природе недоступен беспокойству, чем, если этого удаётся добиться сознательными усилиями... и, таким образом, обнаружится, что они [эпикурейцы] не имеют никаких преимуществ перед животными, так как и эти не беспокоятся о том, что рассказывают о преисподней и о богах, и также не ожидают беспредельных печалей и страданий».

[VIII, 7] «*В самом деле сам Эпикур сказал, что если бы нас нисколько не беспокоили опасения перед небесными явлениями и мысли о смерти и о страданиях, мы не нуждались бы в науке о природе*» (стр. 1092).

[VIII, 8] «Так как целью их [эпикурейцев] учения о богах является преодоление страха перед богом и, таким образом, освобождение от беспокойства, то, я полагаю, этого достигают вернее те, которые вообще не думают о боге, чем те, которые научились думать о таком боге, который не вредит; ибо они [животные] не освобождаются от суеверий, но они им даже не были подвержены; и они не отказываются от причиняющей беспокойство мысли о боге, но её у них никогда и не было».

[VIII, 9] «То же самое следует сказать о том, что касается преисподней» (стр. 1092).

[VIII, 9—10] «Сомнения о страхе перед чем-либо после смерти менее свойственны тем, которые вообще не имеют представления о смерти, чем тем, которые сознательно приходят к заключению, что смерть нас нисколько не касается. Последних смерть во всяком случае касается постольку, поскольку они о ней рассуждают и думают; животные же вообще не думают о том, что их не касается, и, если они убегают от ударов и испытывают страх перед возможностью получения ран или быть убитыми, то они в смерти боятся именно того, что страшно и для них [эпикурейцев]» (стр. 1092).

Что эпикурейцы предписывают избегать математики, — Плутарх, указ. соч., стр. 1094.

[XII, 1] «Некоего Апеллеса они считают достойным восхищения и преклонения за то, что он, как они пишут, будучи с самого начала чуждым наукам, сохранил свою чистоту [незапятнанной]» (стр. 1094).

То же и относительно истории и т. д. См. Секст Эмпирик. Плутарх вменяет в большую вину Метродору то, что последний пишет:

[XII, 2] «Поэтому, говорит он [Метродор], не смущайся тем, что не знаешь, на чьей стороне воевал Гектор, или не знаешь первых стихов поэмы Гомера, или стихов из середины поэмы» (стр. 1094).

[XIII, 1] «Эпикур говорит, что мудрец, с одной стороны, любит зрелища и, присутствуя на музыкальных и драматических представлениях дионисий, получает наслаждение не меньше всякого другого, но с другой стороны, обсуждению музыкальных проблем и вопросов филологической критики он не отводит места даже в застольной беседе...» (стр. 1095).

[XV, 4] «Впрочем, они сами говорят, что делать добро приятнее, чем получать» (стр. 1097).

«Они сами» — это те, которые совращены в ересь Эпикура.

[XVIII,5] «Далее, Эпикур признаёт, что некоторые (т. е. наслаждения) обязаны славе» (стр. 1099).

Гораздо большего внимания, чем вышеприведённые поверхностные моральные возражения Плутарха, заслуживает его полемика против эпикурейской теологии, не сама по себе, а потому что здесь видно, как обыденное сознание, в общем стоящее на эпикурейской точке зрения, лишь страшится открыто признать философский вывод. При этом следует постоянно иметь в виду, что Эпикур не интересуется ни «наслаждением», ни чувственной достоверностью, ни чем бы то ни было, кроме свободы духа и его независимости.

Итак, рассмотрим отдельные замечания Плутарха.

[XX, 3] «Что же касается наслаждения, то им (т. е. Эпикуром) уже сказано, что учение эпикурейцев *уничтожает страх* и суеверие, но *не даёт чувства блаженной радости, внушаемого богами*. Это учение *ставит нас к богам в такое отношение, при котором нам нет от них ни беспокойства, ни радости*, как от рыб Гирканского моря, от которых нам нельзя ожидать ни хорошего, ни плохого».

[XX, 4] «Если же к сказанному должно кое-что добавить, то, мне кажется, это можно заимствовать у них самих. Прежде всего они выступают против тех, которые исключают печаль, слёзы и стенания по случаю смерти близких людей, и говорят, что невосприимчивость к огорчениям, доходящая до бесчувственности, проистекает от другого, большего зла, а именно, от жестокости, необузданного честолюбия или ярости. Поэтому лучше быть чувствительным, быть доступным печали, не стесняться слёз и даже исходить рыданиями и не воздерживаться от других проявлений чувствительности, что производит впечатление мягкосердечности и дружелюбия».

[XX, 5] «Это сказано Эпикуром во многих местах его книг» (стр. 1101).

Плутарх вообще не понимает смысла эпикуровских рассуждений о страхе перед богом; ему представляется непостижимым, что философское сознание желает избавиться от этого страха. Обыкновенный человек не понимает этого. Плутарх приводит

поэтому банальные эмпирические примеры, свидетельствующие о том, что эта вера не очень страшна для публики.

В противоположность Эпикуру Плутарх сперва рассматривает веру «толпы» в бога и говорит, что у толпы, конечно, это направление выражается, с одной стороны, в страхе. Чувственный страх и есть именно та единственная форма, в которой Плутарх может понять ужас, внушаемый свободному духу личным, всемогущим, поглощающим в себе свободу, следовательно — недоступным существом. Затем он полагает:

1) [XXI, 3] «Ибо боящиеся его [бога], как властителя, благосклонного к добрым, но сурового по отношению к дурным, благодаря одному этому страху, избавляющему их от многих опасений, воздерживаются от несправедливостей; их злость мало-помалу обуздывается, и поэтому они переживают меньше душевных страданий, чем те, которые, предаваясь порокам и осмеливаясь [совершать злодеяния], затем боятся и мучатся угрызениями совести» (стр. 1101).

Итак, этот чувственный страх предохраняет их от зла, как будто сам этот имманентный страх не является злом. В чём же заключается сущность эмпирического зла? В том, что индивид замыкается в свою эмпирическую природу против своей вечной природы, — но разве не то же самое он делает, когда отчуждает от себя свою вечную природу, рассматривает её как пребывающую в изолированности, в эмпирии, следовательно — рассматривает её как эмпирического бога вне себя? Или главное значение следует придавать форме отношения? Таким образом, бог карает злого, но он милостив по отношению к доброму, причём злом здесь является зло для эмпирического индивида, а добром — добро для эмпирического индивида. Раз индивид заботится о том, что̀ для него является добром и злом, то откуда же иначе возникали бы этот страх и эта надежда? В этом отношении бог есть не что иное, как общность всех тех последствий, которые могут вытекать из эмпирических дурных поступков. Итак, из боязни, чтобы благо, приобретаемое эмпирическим индивидом благодаря дурному поступку, не повлекло за собой более значительных зол и не лишило его более значительных благ, он не совершает дурных поступков; не для того ли, следовательно, он это делает, чтобы непрерывность его благополучия не нарушалась имманентной возможностью лишиться этого благополучия?

Не тому ли самому учит без обиняков Эпикур: не поступай неправедно и относись серьёзно к своим поступкам для того, чтобы ты не боялся постоянно, что будешь наказан. Это имманентное отношение индивида к атараксии выдаётся за отношение к существующему вне его богу; содержанием этого отношения, однако, оказывается не что иное, как та же атараксия, являющаяся здесь непрерывностью благополучия. Страх за

будущее, это состояние неуверенности вкладывается здесь в отдалённое сознание бога, оно рассматривается как состояние уже предсуществующее в этом сознании, но лишь в качестве угрозы, следовательно — именно так, как оно дано в индивидуальном сознании.

2) Плутарх утверждает, что это устремление к богу доставляет и наслаждение.

[XXI, 6] «Напротив, там, где только она (т. е. душа) воображает и мыслит присутствие бога, она с особой лёгкостью отбрасывает прочь всякие печали, страхи и заботы и предаётся радостному чувству до упоения, игривости и смеха; в любви и т. д.» (стр. 1101).

Затем он сообщает, что старики, женщины, купцы, цари предаются веселью на торжественных религиозных празднествах.

[XXI, 8] «Нет, не обилие вина и жареного мяса составляет то, что так радует на празднествах: чаяние благ и милостивого присутствия бога, приемлющего с удовлетворением то, что совершается [в его честь]» (стр. 1102).

Следует выяснить точнее, как Плутарх характеризует эту радость, это «наслаждение».

Во-первых, говорит он, в присутствии бога душа наиболее свободна от грусти, страха и забот. Итак, присутствие бога определяется как свобода души от страха, грусти, забот. Эта свобода выражается в необузданном ликовании, — последнее является ведь положительным свидетельством индивидуальной души об этом её состоянии.

Далее: случайное различие в индивидуальном положении отпадает при этом наслаждении. Итак, в этом празднестве индивид освобождается от его других определений, индивид определяется как таковой, — и это определение является существенным. Наконец, это не отдельное наслаждение, а уверенность в том, что бог не есть нечто обособленное, но обладает свойством радоваться этой радости индивида, благосклонно взирать на неё с высоты, следовательно — сам подходит под определение наслаждающегося индивида. Итак, здесь обожествляется и возвеличивается индивидуальность, обоготворённая как таковая, освобождённая от её обычных пут, т. е. «мудрец» Эпикура с его «атараксией». Предметом поклонения является не присутствие бога как бога, а присутствие его в виде наслаждения индивида. Никаких иных определений у этого бога нет. Ведь действительной формой, в которой здесь обнаруживается эта свобода индивида, оказывается наслаждение, и притом индивидуальное, чувственное, — такое наслаждение, которое не нарушается. Итак, эта «атараксия» парит над головами людей как общее сознание; но её проявлением оказывается чувственное наслаждение, как у Эпикура, лишь со следующим различием:

то, что здесь оказывается живым отдельным состоянием, у Эпикура является всеохватывающим сознанием жизни, так что, следовательно, у Эпикура отдельное проявление представляется более безразличным, оно в большей мере одухотворено своей душой — «атараксией», а у Плутарха этот элемент более поглощается частностями, и то и другое непосредственно смешиваются, а, следовательно, оказываются также и непосредственно раздельными. Так печально обстоит дело с различием божественного, на котором Плутарх настаивает в полемике с Эпикуром. И ещё одно замечание: если Плутарх говорит, что цари наслаждаются не столько своими publicis conviviis et viscerationibus *, сколько жертвенными трапезами, то это означает лишь то, что там наслаждение рассматривается как нечто человеческое, случайное, здесь же — как божественное, что индивидуальное наслаждение рассматривается как божественное, а как раз в этом и заключается эпикурейская точка зрения.

От этого отношения к богу, которое проявляют «дурные» и «люди толпы», Плутарх отличает отношение «лучших и наиболее угодных богу людей» [X].

Посмотрим, что он выигрывает этим в полемике с Эпикуром. Плутарх говорит:

[XXII, 1—3] «В каких отрадных чувствах пребывают все, объединённые чистыми представлениями о боге, как о главе всех благих, как об отце всего прекрасного, которому не пристало ни делать ничего дурного, ни самому страдать от зла. Ибо он благ, а благой совершенно непричастен ни зависти, ни страху, ни гневу, ни ненависти. Всё равно ведь, как свойство тёплого не холодить, а греть, — так и благому не свойственно вредить. Гнев по существу наиболее далёк от кротости, злоба — от благосклонности, недоброжелательность — от человеколюбия и дружелюбия. Одно есть плод доблести и силы, другое — плод бессилия и порочности: ведь всё действие божества отнюдь не сводится к проявлению гнева и пристрастия, но раз божество от природы предрасположено творить благо и помогать, то, значит, гневаться и вредить несовместимо с его природой».

Философский смысл утверждения, что бог есть «вершитель всего благого» и отец «всего прекрасного» заключается в том, что это не есть предикат бога, но что идея добра есть само божественное. Однако из определения Плутарха вытекает совершенно иной вывод. Добро понимается как полная противоположность злу, потому что первое есть обнаружение добродетели и мощи, а второе — слабости, лишения и испорченности. Итак, из бога устранено суждение, различие, а это как раз представляет одно из основных положений Эпикура; Эпикур поэтому последователен, когда он, в отношении человека, нахо-

---

* — общественными пирами и бесплатными раздачами мяса. *Ред.*

дит это безразличие — как теоретически, так и практически — в его непосредственном тождестве, в чувственности, в боге же — как пустоту, чистый «покой». Бог, который определяется как добро путём устранения суждения, есть пустота, потому что всякая определённость содержит в себе такую сторону, которая охраняет её от иного и замыкает её в себе, следовательно, обнаруживает в противоположности и в противоречии своё «раздражение», свою «ненависть», свою «боязнь» отказаться от себя. Итак, у Плутарха оказывается, — но лишь как образ, как представление, — то же определение, которое даёт Эпикур, выражая его в понятии и устраняя человеческий образ.

Поэтому неуместен вопрос:

[XXII, 5] «Или, может быть, ещё какое-нибудь особое наказание, думаете вы, следовало бы применить к отвергающим провидение, не считая достаточным того, что они сами себя лишают такого наслаждения и радости?»

Можно, напротив, утверждать, что от созерцания божественного получает большее наслаждение тот, кто созерцает его как чистое блаженство в себе, без всяких не выражаемых в понятиях антропоморфных отношений, чем тот, кто поступает противоположным образом. Блаженство состоит в том уже, чтобы мыслить себе блаженство, как бы абстрактно оно ни представлялось, — что мы видим у индийских монахов. Кроме того, Плутарх упразднил «провидение», противопоставив зло, различие — богу. Его дальнейшие описания совершенно нелогичны и синкретичны; кроме того, у него обнаруживается во всём, что его интересует лишь индивид, а не бог. Поэтому Эпикур достаточно честен, чтобы сказать, что бог не заботится об индивиде.

Итак, внутренняя диалектика мыслей Плутарха заставляет его говорить не о божественном, а об индивидуальной душе, и всё сводится к «рассуждениям о душе». Об Эпикуре говорится:

[XXIII, 6] «Так что она (т. е. душа) преисполняется радостью, усвоив это сверхмудрое и божественное учение, что *концом страданий* для неё является *гибель, уничтожение и превращение в ничто*» (стр. 1103).

Однако елейные слова Плутарха не должны вводить в заблуждение. Мы увидим, что он отрицает каждое из своих определений. Уже искусственный парашют, за который выдаётся «конец страданий», в котором противополагаются «гибель», «уничтожение» и «превращение в ничто», показывает, где находится центр тяжести и насколько лёгкой оказывается одна сторона и троекратно сильнейшей — другая.

Рассмотрение опять-таки подразделяется на отношение «несправедливых и дурных», затем «людей толпы и неразумных»

и, наконец, на отношение «честных и благоразумных» к учению о существовании души после смерти. Уже это подразделение с его устойчивыми постоянными качественными различиями свидетельствует о том, до какой степени Плутарх не понимает Эпикура, который, как философ, рассматривает существенное отношение человеческой души вообще. Если же Эпикур, считая душу преходящей, всё же продолжает быть уверенным в «наслаждении», то Плутарх должен был бы выяснить себе, что всякий философ невольно восхваляет «наслаждение», которое чуждо ему, Плутарху, в его ограниченности. Для несправедливых опять-таки указывается на страх, как на исправительное средство. Мы уже рассмотрели это возражение. Так как в страхе, и притом во внутреннем, непреодолимом страхе, человек низведён до уровня животного, то по отношению к животному вообще безразлично, каким способом оно обуздывается. Если философ не считает позорнейшим взгляд на человека как на животное, то ему вообще уже ничего нельзя растолковать.

[XXVI, 1] «Людей толпы, — даже помимо страха перед загробным миром, внушённая мифами надежда на бессмертие и страстная жажда бытия, эта древнейшая и сильнейшая из всех форм любви, преисполняет такой радостью и восторгом, что они подавляют этот детский страх» (стр. 1104).

[XXVI, 2] «Те, которые теряют детей, жён и друзей, *предпочитают, чтобы они где-нибудь существовали и пребывали, хотя бы среди страданий, а не совершенно погибли,* не были уничтожены *и превращены в ничто.* Поэтому они охотно слушают, когда *об умершем* говорят, что *он переселился* в иной мир или что *он переменил* своё местопребывание и другие подобные выражения, которыми смерть обозначается не как *уничтожение,* а как *перемена местопребывания души*» (стр. 1104).

[XXVI, 5] «Они приходят в ужас, когда слышат об умершем: «*погиб*», «*уничтожен*», «*его больше нет*»».

[XXVII, 1] «Этот ужас *ещё увеличивают* те, которые говорят так: «*Мы, люди, родились один раз, дважды родиться никому не дано*»...»

[XXVII, 2] «И придавая настоящей жизни, в сравнении с вечностью, мало значения или, вернее, не придавая ей никакого значения, они прозябают, не используя жизни; в своём малодушии они пренебрегают добродетелью и деятельностью и презирают самих себя, как рождённых на один день, неустойчивых и ни на что достойное не способных».

[XXVII, 3] «Ведь известное положение: «*то, что распалось, лишено чувств, а то, что бесчувственно, нас ни в каком отношении не касается*», — *не устраняет страха смерти, но как бы его выявляет, ибо это именно и есть то, чего боится природа.., т. е. такое разрушение* души, *при котором она теряет способность и мыслить и чувствовать. Эпикур, изображая это рассеяние души в пустоте и разложение её на атомы,* ещё более подрывает *надежду на бессмертие,* надежду, ради которой, *без преувеличения можно сказать, все — как мужчины, так и женщины,* были бы готовы дать искусать себя Церберу и таскать воду в бездонную бочку Да-

наид, чтобы только продолжить своё существование и не подвергнуться окончательному уничтожению» (стр. 1105).

Мы переходим теперь к воззрению «людей толпы», хотя в конце концов оказывается, что немногие чужды его, а, собственно говоря, все — «можно сказать без преувеличения, все» — клянутся в верности этому знамени.

Качественного отличия от предыдущей ступени, собственно говоря, не существует, но то, что прежде проявилось в форме животного страха, теперь проявляется в форме человеческого страха, в форме чувства. Содержание остаётся тем же самым.

Нам говорят, что жажда бытия есть древнейшая форма любви. Конечно, наиболее абстрактной и, следовательно, древнейшей формой любви является себялюбие, любовь к своему частному бытию. Но это было фактически выражением слишком откровенного взгляда на дело; на словах от этого взгляда отказываются, и делу придаётся отблеск благородства, порождённый иллюзией чувства. Итак, тот, кто лишается жены и детей, предпочитает, чтобы они *где-либо* существовали, хотя бы им и *плохо жилось,* чем чтобы они совершенно перестали существовать. Если бы речь шла только о любви, то следовало бы сказать, что жена и дети индивида с наибольшей чистотой сохраняются в его сердце, и это представляет собой гораздо более высокую форму бытия, чем эмпирическое существование. Но дело обстоит иначе. Жена и дети как таковые имеют существование просто эмпирическое, поскольку сам индивид существует эмпирически. Итак, его предпочтение, чтобы они находились где-либо в воспринимаемом чувствами пространстве, хотя бы им и плохо жилось, чем чтобы они вовсе не существовали, — это предпочтение означает лишь желание индивида сознавать своё собственное эмпирическое существование. Покров любви являлся лишь тенью, ядром же оказывается обнажённое эмпирическое «я», себялюбие, древнейшая форма любви, — она не обновилась, не превратилась в более конкретную, более идеальную форму. По мнению Плутарха, слово «изменение» звучит приятнее, чем «полное прекращение существования». Но изменение не должно быть, по мнению Плутарха, качественным, единичное «я» должно пребывать в своём единичном бытии; итак, это слово оказывается лишь чувственным представлением о том, что́ оно есть, но должно оно означать нечто противоположное. Следовательно, это лживая фикция. Всё сводится к тому, чтобы не изменить, а лишь затемнить суть дела; отодвигание в фантастическую даль должно только прикрывать качественный скачок, а всякое качественное различие есть скачок — без таких скачков нет идеальности.

Далее Плутарх полагает, что это сознание конечности делает бессильным и бездеятельным, [вызывает] недовольство нынешней жизнью. Но ведь преходящим оказывается это единичное бытие, а не жизнь. Если это единичное бытие считает себя изъятым из этой общей пребывающей жизни, то может ли оно стать богаче и полнее вследствие того, что его прозябание будет длиться целую вечность? Изменяется ли благодаря этому его отношение, не остаётся ли оно, напротив, окостеневшим в своей безжизненности? Не всё ли равно, находится ли оно в этом безразличном отношении к жизни сегодня или же это продолжается сотни тысячелетий?

Наконец, Плутарх без обиняков заявляет, что дело идёт не о содержании, не о форме, а о бытии индивида. Быть, хотя бы при этом индивида рвал на куски Цербер! Итак, в чём заключается содержание его учения о бессмертии? В том, что индивид, абстрагированный от качества, которое придаёт ему здесь его индивидуальное положение, пребывает не как бытие некоторого содержания, а как атомистическая форма бытия; не то же ли самое говорит Эпикур, утверждая, что индивидуальная душа разрушается и распадается на атомы? Приписывать этим атомам, как таковым, чувство, допуская, однако, что содержание этого чувства безразлично, — просто непоследовательно. Итак, в своей полемике против Эпикура Плутарх излагает эпикурейское учение. Однако он не забывает изображать всюду «небытие» как самое ужасное. Это чистое для-себя-бытие есть атом. Если вообще бессмертие гарантируется индивиду не его содержанием, которое, поскольку оно является общим, существует как общее в самом себе, а поскольку оно есть форма, вечно индивидуализируется; если бессмертие приписывается индивиду как индивидуальному бытию, — то исчезает конкретное различие для-себя-бытия, потому что это различие означает не то, что индивид продолжает существовать, а что вечное существует в противоположность преходящему. Всё сводится тогда к утверждению, что атом как таковой вечен и что одушевлённое возвращается к этой своей основной форме.

В этом смысле Эпикур излагает своё учение о бессмертии, но он мыслит достаточно философски и последовательно, чтобы назвать это учение его настоящим именем, чтобы сказать, что это одушевлённое возвращается к атомистической форме. Никакая половинчатость не может здесь помочь делу. Если какое-либо конкретное отличие индивида должно исчезнуть, как это показывает сама жизнь, то должны исчезнуть и все те различия, которые не являются сами по себе общими и вечными. Если, тем не менее, индивид должен относиться безразлично к этому «изменению», то остаётся лишь эта атомистическая

оболочка прежнего содержания, — в этом и заключается учение о вечности атомов.

«Тот, для кого вечность подобна времени,
А время подобно вечности,
Избавлен
От всякого разлада» —

говорит Якоб Бёме.

[XXVIII, 1] «Таким образом, они [эпикурейцы] своим учением лишают людей толпы вместе с [верой] в бессмертие и самых больших и самых сладостных надежд» (стр. 1105).

Итак, если Плутарх говорит, что Эпикур уничтожает вместе с бессмертием сладчайшие надежды массы людей, то гораздо правильнее было бы, если бы он сказал то, что́ он говорит в другом месте, а именно:

[XXVII, 3] «он не устраняет [страха смерти], но как бы его выявляет».

Эпикур не уничтожает этого взгляда, он объясняет его, он выражает его в понятиях.

Мы переходим к категории «честных» и «благоразумных». Само собой разумеется, что при рассмотрении их не обнаруживается ничего нового по сравнению с предшествующим, но то, что́ сперва представлялось животным страхом, затем человеческим страхом, робкой жалобой, нежеланием отказаться от атомистического бытия, — теперь выступает в форме надменности, притязания и права. Итак, представители этой категории — как её характеризует Плутарх — совершенно теряют рассудок. Низшая категория не предъявляет никаких претензий, вторая проливает слёзы и готова примириться со всем, чтобы спасти атомистическое бытие. Третья категория представлена филистером, восклицающим: боже мой, ещё этого недоставало, чтобы такой умный, честный малый должен был отправиться к чорту!

[XXVIII, 1] «А что они, подумаем только, отнимают у добрых, которые жили благочестиво и справедливо и не ждут там ничего плохого, а, наоборот, всего самого прекрасного и самого божественного?»

[XXVIII, 2] «Прежде всего атлеты получают венок не тогда, когда они вступают в борьбу, а после того как они закончили борьбу победой; точно так же те, которые *думают, что добрым предстоят после смерти награды за* [праведную] *жизнь*, удивительно побуждаются к добродетели указанными надеждами. К числу последних принадлежит также [надежда], что те, которые в настоящей жизни в своей *непомерной гордыне благодаря богатству и могуществу безрассудно высмеивают лучших, должны будут понести достойное наказание*».

[XXVIII, 3] «Затем ещё никто из тех, кто стремится здесь к правде и к познанию сущего, не смог до конца исполнить своё желание».

[XXVIII, 4] «Они считают смерть каким-то большим и чрезвычайно совершенным благом, так как там душа заживёт настоящей жизнью, в то время как здесь она живёт не наяву, а переживает нечто похожее на сон» (стр. 1105).

Итак, эти хорошие и умные люди ожидают награды за жизнь после жизни, но как непоследовательно в таком случае ожидать в качестве награды продолжения жизни, раз для них награда за жизнь является чем-то качественно отличающимся от жизни. Это качественное отличие опять-таки облекается в форму фикции, — жизнь не восходит к более высоким сферам, а переносится в другое место. Итак, они только делают вид, что презирают жизнь, ни о чём лучшем они и не мечтают, они лишь выражают свои надежды в виде требования.

Они презирают жизнь, но в этой жизни их атомистическое существование является для них благом, и они хотят вечности этого блага — вечности своего атомистического бытия. Если вся жизнь представляется им призраком, чем-то дурным, то из чего же вытекает их сознание, что они хороши? Только из знания о себе как об атомистическом бытии; и Плутарх утверждает даже, что они не довольствуются этим сознанием, что, — так как эмпирический индивид существует, лишь поскольку он созерцается кем-либо другим, — эти хорошие люди радуются тому, что после их смерти те, которые их до тех пор презирали, теперь в самом деле увидят, что они хороши, и должны будут признать это и будут наказаны за то, что не считали их хорошими. Каково требование! Дурные люди должны признавать их в жизни хорошими, а сами они не признают общих сил жизни благом! Не есть ли это гордыня атома, доведённая до высшей точки? Не выражается ли здесь со всей резкостью, что вечное надменно и высокомерно и что чёрствое для-себя-бытие, лишённое всякого содержания, увековечивается? Бесполезно прикрывать это бессодержательными фразами, утверждать, что никто не может удовлетворить свою жажду знания в этой области.

В этом требовании выражается лишь то, что общее должно являться в форме единичности, как сознание, и общее неизменно выполняет это требование. А затем, поскольку требуют, чтобы оно было дано в этом эмпирическом исключительном для-себя-бытии, это означает лишь то, что дело идёт не об общем, а об атоме.

Итак, мы видим, что в своей полемике с Эпикуром Плутарх на каждом шагу попадает в объятия к Эпикуру; но Эпикур просто, абстрактно, правдиво и резко развивает свои выводы и знает, что́ именно он говорит, между тем как Плутарх везде

говорит не то, что́ он имеет в виду сказать, но и имеет в виду, в сущности, не то, что́ он говорит.

Таково вообще отношение обыденного сознания к философскому.

ПЛУТАРХ: 2) «ПРОТИВ КОЛОТА». ИЗДАНИЕ КСИЛАНДЕРА

[I, 1] «О Сатурнин! Колот, которого Эпикур обыкновенно ласкательно звал Колотаром и Колотарионом, издал книгу под заглавием: «О том, что нельзя жить, если следовать учению других философов»» (стр. 1107).

Если в предшествующем диалоге Плутарх пытался доказать Эпикуру, «что невозможно жить счастливо», следуя его философии, — то теперь он старается отстоять положения других философов против такого же возражения со стороны эпикурейцев. Мы увидим, удаётся ли ему разрешить эту задачу лучше, чем предыдущую, где его полемику можно было бы назвать, в сущности, панегириком Эпикуру. Этот диалог важен для характеристики отношения Эпикура к другим философам. Колот удачно острит, предлагая Сократу вместо хлеба сено и спрашивая его, почему он кладёт пищу не в ухо, а в рот. Сократ занимался мелочами, и это было необходимым следствием его исторического положения.

[III, 3] «Леонтей... утверждает, что Демокрит ценился Эпикуром за то, что первый дошёл до верного познания.., за то, что в вопросах природы раньше его напал на след первоначал...» (стр. 1108).

[VI, 3] «Тот, кто утверждает, что ошибочно мнение большинства о том, что согревающее согревает, а охлаждающее охлаждает [сам ошибается], если он не сознаёт, что из его слов следует, что ни одна вещь не является в большей степени такой, чем иной» (стр. 1110).

Плутарх испытывает раздражение всякий раз, когда философская последовательность Эпикура прорывается наружу. Филистер полагает, что если кто-нибудь оспаривает то положение, что холодное не холодно, тёплое не тепло, — смотря по тому, как толпа судит сообразно своей способности чувственного восприятия, — то он сам себя обманывает, если он не утверждает, что нет ни того, ни другого. Сей муж не понимает, что благодаря этому различие лишь переносится из объекта в сознание. Чтобы разрешить эту диалектику чувственной достоверности в ней самой, следует признать, что свойство заключается в совместности, в отношении чувственного знания к чувственному бытию, а так как это отношение непосредственно различно, то, следовательно, и свойство непосредственно различно. Таким путём ошибка не будет отнесена ни к объекту, ни к познанию, но чувственная достоверность в целом будет рассматриваться как такой колеблющийся процесс. Тот, кому

недостаёт диалектической силы для полного отрицания этой сферы, кто желает признавать её, должен довольствоваться истиной в том её виде, в каком она открывается в этой сфере. Для первого дела Плутарх слишком бессилен, для второго — он является слишком благопристойным и рассудительным.

[VII, 4] «... Так что о каждом качестве можно в согласии с истиной утверждать, что оно в такой же мере и существует и не существует: для тех, которые так чувствуют, оно будет таковым, для тех же, которые не чувствуют, оно [таковым] не будет» (стр. 1110).

Итак, говорит Плутарх, о всяком свойстве следует сказать, что оно не более существует, чем не существует, потому что оно изменяется сообразно испытанному впечатлению. Однако уже постановка вопроса у Плутарха показывает, что он не понимает, в чём дело. Он говорит о неподвижном бытии или небытии как о предикате. Но бытие чувственного заключается, наоборот, в том, чтобы не быть таким предикатом, не быть неподвижным бытием или небытием. Если я разграничиваю их таким способом, то я разграничиваю именно то, что́ не разграничено в чувственности. В обыденном мышлении всегда оказываются налицо готовые предикаты, которые оно отделяет от субъекта. Все философы делали из самих предикатов субъекты.

а) ЭПИКУР И ДЕМОКРИТ

[VII, 2] «*Цвет,* сладость, соединение — всё это *существует лишь в общепризнанном мнении...* Всё это—атомы [в переводе на язык] наших *чувственных восприятий,* — так подлинно сказано Демокритом, по утверждению его [Колота], и тот, кто принимает это положение и применяет его, *не смог бы с уверенностью сказать о самом себе, жив ли он или* [мёртв]».

[VIII, 3] «Возражать против этого утверждения мне нечего, я могу только сказать, что приведённые положения *до такой степени неотделимы от положений Эпикура,* что сами они [эпикурейцы] толкуют о форме и весе как свойствах атома».

[VIII, 4—5] «*Ведь что утверждает Демокрит? — Неисчислимые в своём множестве сущности, неделимые и неразличимые,* бескачественные и неподвергающиеся воздействию, несутся рассеянные в пустоте. Когда они приближаются друг к другу или сталкиваются или переплетаются, то *от скопления их получается впечатление то огня,* то воды, то растения, *то человека, но всем этим на самом деле являются атомы, называемые по Демокриту идеями, и другого ничего не существует. Ибо, мол, исключено* [всякое] *возникновение из несуществующего, а из существующих* [атомов] *ничего не могло бы образоваться,* вследствие того что они по своей непроницаемости не допускают ни воздействий извне, ни внутренних изменений, *отсюда,* значит, *ни цвет не* может возникнуть из бесцветных атомов, ни природа или душа *не может образоваться из бескачественных* [атомов]».

[VIII, 6] «*Итак, следует поставить в упрёк Демокриту отнюдь не то, что он у первоначал допускает случайности* [изменчивые качества], *а то, что он за первоначала принимает сущности, подверженные таким случайностям.* Он *не должен был принять основные начала как неизменные,* или же, допустив [их неизменность], должен был *усмотреть, что* [этим самым] *отнимается* [возможность] *зарождения какого бы то ни было*

качества. Но *отрицать* [следствия], когда становится очевидной нелепость [того, что вытекает из основных начал], весьма позорно. *А об Эпикуре он* [Колот] *утверждает, что тот полагал* [в основу всего] *те же первоначала*, [что и Демокрит], *но не говорил, что цвет... и прочие качества существуют лишь во мнении*».

[VIII, 7] «*Если*, следовательно, [у Эпикура] «*не говорить*» *значит то же*, что «*не признавать*», то *это вполне в его духе*.

Так, *устраняя провидение, он, по его словам, оставляет благочестие;* утверждая, что *ищет дружбы ради наслаждения, он* [в то же время] заявляет, *что* он *из-за друзей выносит самые большие страдания; признавая беспредельность мира*, он *не отказывается от* [представлений] «*верха*» и «*низа*»...»

[IX, 1—2] «*Что же* в таком случае? *Разве Платон, Аристотель* и *Ксенократ* [не допускали, что] *золото* получается *не из золота... и всё другое образуется из четырёх* первоначальных и *простых* элементов? ... *Но у них элементарные тела с самого начала соединяются для каждого отдельного создания*, причём каждое *привносит*, наподобие большого вклада, *присущие ему качества*, и *когда сходятся воедино и сливаются* жидкое с сухим, холодное с горячим и т. д..., *т. е. сливаются тела, которые подвержены взаимному воздействию и общему изменению*, то *в результате каждого смешения получается другой продукт*».

[IX, 3] «*Атом же, будучи сам по себе бесплодным и лишённым всякой производительной силы*, даже *когда сталкивается с другим, производит только звук вследствие твёрдости и удара*, но *сам не терпит и не производит никаких изменений;* так *они вечно наносят один другому и в свою очередь получают удары* и при своих непрерывных столкновениях и отталкиваниях они *не могут произвести из себя не только никакого животного, никакой души* и *никакой твари*, но *даже какое-либо однородное количество или хотя бы одну единственную груду*» (стр. 1111).

b) ЭПИКУР И ЭМПЕДОКЛ

[X, 1] «Колот же... снова нападает на Эмпедокла за то, что тот говорит [в своих стихах]:

Другое скажу я тебе: ни один не рождается
Смертный, и никто не гибнет от безжалостной смерти,
Но только смешение и распад смешанного —
Вот что существует, у людей же это называется
Природой».

[X, 2] «Я, по крайней мере, не вижу, в какой степени может противоречить жизни тот, кто *придерживается мнения, что не рождается то, чего нет, и не погибает то, что существует*, но *что некоему сочетанию существующего присваивается имя рождения*, а *некоему распадению — имя смерти*. Ведь Эмпедокл, противопоставив смерть природе, ясно показал, что он здесь под словом «природа» понимает рождение».

[X, 3] «Если же те, которые присваивают название рождения смешению, название гибели — распадению, не живут и жить не могут, то что же они другое делают?

Однако Эмпедокл, *склеивая и связывая элементы теплотой*, мягкостью и т. п..., *допускает* их смешение и *превращение в нечто единое, совершенно однородное. Они же* [эпикурейцы], *сгоняя воедино неизменные* и *невосприимчивые атомы, ничего из них не получают*, но *заставляют* их *наносить взаимно* один другому *частые и непрерывные удары*, ибо сплетение, препятствующее распаду, ещё усиливает взаимное столкновение,

так что то, что они называют рождением, не есть ни смешение, ни склеивание, *но беспорядок и борьба*... следовательно, из них [X, 4] не может получиться ничего, даже лишённого души».

[X, 5] «А как могут произойти в пустоте или из атомов чувство, душа, ум и рассудок, — это даже при всём желании нельзя себе представить, так как *сами по себе они не обладают никаким качеством*, а, сходясь вместе, они не подвержены ни воздействию, ни изменению, и само это схождение приводит не к смешению, соединению или срастанию, а к ударам и к взаимному отталкиванию».

[X, 6] «*Так что в результате их учения они уничтожают жизнь, отрицают существование живой твари*, так как они принимают начала пустые и лишённые чувств, без бога и без души, не способные ни к смешению, ни к соединению».

[XI, 1—2] «Как же, таким образом, они [эпикурейцы] оставляют природу, душу и живое существо? А именно так, как он [Эпикур] оставляет клятву, молитву, жертвоприношение и поклонение, т. е. *только на словах и в ничего не значащих выражениях, причём они в своих высказываниях и наименованиях утверждают то, что они отвергают своими началами и своими положениями*. Итак, *тому, что порождено, они дают название — природа, тому, что происходит — рождение*, наподобие того, как то, что сделано из дерева, метонимически называют древесным, а звучащие согласно тела называют созвучными» (стр. 1112).

[XI, 2] «Для чего (говорит Колот, — разумеется Эмпедоклу) мы мучим самих себя, заботясь о самих себе, добиваясь одного и отклоняя другое? Ведь и сами мы не существуем и не вступаем в общение с другими».

[XI, 3] «Будь спокоен, [можно было бы сказать], дорогой Колотарион, никто не запрещает тебе заботиться о себе самом, поучая, что природа Колота есть не что иное, как сам Колот, и [никто не мешает тебе] заниматься делами (делами же для вас являются наслаждения), доказывая, что нет [самой по себе] природы печёного, благовонного, любовного, но существуют печенье, благовонные масла, женщины».

[XI, 4] «Ведь и грамматик, говоря, что «гераклова сила» есть сам Геракл, [не отрицает этим существование самого Геракла], равно как и те, которые утверждают, что «созвучный» и «деревянный» только производные слова, не отрицают этим существование звуков и дерева».

[XI, 5] «Когда Эпикур говорит: «Природа существующего состоит из тел и пространства», должны ли мы его так понять, будто он хочет сказать, что природа есть нечто другое, помимо существующего, или же он имеет в виду существующее и больше ничего? Подобно тому как он без сомнения под словами «природа пустоты» разумеет самоё пустоту и как о вселенной он обычно говорит «природа вселенной»» (стр. 1112).

[XI, 6] «Что же в таком случае сделал Эмпедокл, высказав, что природа есть нечто иное, помимо того, что́ рождается, а смерть — помимо того, что́ умирает?» (стр. 1112).

Цитируется Эмпедокл.

[XI, 7] «Когда в результате смешения света с эфиром,

.....[появляется человек]
Или дикий зверь, или кустарник,
Или хищная птица, тогда это [называют] рождением;
Когда же они разделяются, тогда гибельной смертью
Привычно называют; это выражение употребляю и я».

[XI, 8] «Колот, приведя [эти стихи Эмпедокла], не заметил, однако, что Эмпедокл не упразднил людей, зверей, кусты и птиц, которые, по его утверждению, происходят в результате смешения элементов, и, вскрыв ошибку тех, которые дают этому смешению и распаду какие-то названия «рождения», «несчастной гибели» и «жестокой смерти», не запретил, однако, пользоваться относительно этих понятий привычными выражениями».

[XII, 1] «Глупые, не тяготят их ни сомнения, ни заботы,
Мнят они, родиться может никогда не бывшее,
Или нечто может погибнуть и в ничто превратиться».

[XII, 2] «Ведь этими стихами он громогласно говорит имеющим уши, что он не рождение отрицает, а рождение из ничего, и не гибель отрицает, а полное уничтожение, т. е. превращение в ничто».

[XII, 3] ««Не станет мудрый духом такое вещать,
Будто люди, пока живут, — а это они и называют жизнью, —
Истинно существуют и равно подвержены добру и злу,
Но нет людей до рождения и после смерти нет ничего».

Так не может говорить тот, кто отрицает существование родившихся и живущих, а скорее тот, кто допускает существование и тех, которые ещё не родились, и тех, которые уже умерли».

[XII, 4] «Он же (т. е. Колот) утверждает, что, согласно мнению Эмпедокла, мы ни болеть не можем, ни быть ранеными. Но как Эмпедокл, говоря, что каждому до рождения и после смерти дано добро и зло, может отрицать восприимчивость к страданиям у живущих?»

[XII, 5] «Кому же, наконец, Колот, в действительности дано не болеть и не иметь ран? — Именно вам, состоящим из атомов и пустоты, т. е. из того, что лишено чувствительности. И не это страшно, а то, что у вас нет источника наслаждений, так как атом не воспринимает ничего, что́ производит наслаждения, а пустота остаётся к ним нечувствительной» (стр. 1113).

б) ЭПИКУР И ПАРМЕНИД

[XIII, 2] «Всё же я не понимаю, как он своим утверждением, что мир — един, помешал нам жить».

[XIII, 3] «Ведь и Эпикур, когда он утверждает, что мир беспределен, что не было ему начала и не будет ему конца, что он не может стать ни больше, ни меньше, говорит о вселенной, как о чём-то едином. Когда он сказал в начале своего исследования, что природа сущего состоит из тел и пустоты, то он как бы делит единую сущность на две части, из которых одна есть в действительности ничто и вами же называется неосязаемым, пустым и бестелесным, так что и для вас мир — един».

[XIII, 5] «Так вот что мы должны принять за начала для возникновения сущего — беспредельную множественность атомов и пустоту; но последняя бездейственна сама и недоступна воздействию, она бестелесна, а первая — хаотична, бессмысленна, неограниченна, сама себя разлагает и приводит в расстройство, в силу того что из-за её бесчисленности ею нельзя овладеть и её нельзя ограничить».

[XIII, 6] «Напротив, Парменид не упразднил [как говорит Колот] ни огонь, ни воду,.. ни населённые города в Европе и в Азии...»

[XIII, 8] «Так как и все [философы], и первый ещё Сократ, признали, что в природе есть нечто, доступное только мнению, но и есть другое, что́ может быть усвоено только умом.

«Оно (т. е. мыслимое) извечно, всегда неизменно, вечно едино», как он [Парменид] сказал, тождественно самому себе и остаётся постоянным в своём существе.

... Колот же... без обиняков заявляет, что Парменид, утверждая, что «мир — един», отрицает всё существующее».

[XIII, 9] «[Парменид допускает мыслимое в форме сущего и единого], подразумевая под сущим вечное и нетленное, под единым — всегда себе подобное и недоступное перемене... чувственное же — в форме неупорядоченного, находящегося в [постоянном] движении».

[XIII, 10] ««Здесь истина, полная убедительности»
достигается в отношении мыслимого, всегда самому себе тождественного.
«Там — людские мнения, в которых нет ничего
действительно верного» —
так как они [люди] занимаются делами, допускающими разнообразные перемены, подвержены страстям и неровностям» (стр. 1114).

«Следовательно, его утверждение, что существующее есть единое, не отрицает многих чувственных [чувственно-воспринимаемых явлений], но обозначает различие их от того, что устанавливается мыслью».

d) ЭПИКУР И ПЛАТОН

В качестве доказательства нефилософского образа мысли Плутарха может служить, например, следующее место об Аристотеле:

[XIV, 4] «*Идеи* Платона, за которые его порицает Колот, повсюду оспариваются Аристотелем, выдвигающим относительно них всяческие сомнения: в трактатах по этике и по физике, в своих экзотерических диалогах, так что, *по мнению некоторых, в отношении этих положений проявилось не столько его стремление к мудрости*, сколько *страсть спорить*, как если бы *он поставил себе целью унизить философию Платона*» (стр. 1115).

[XV, 2] «Он [Колот], как будто до конца овладевший всей мудростью, считает совершенно равнозначными, означающими одно и то же, выражения: «человек не существует» и «человек есть нечто несуществующее». Платон же тщательнейшим образом *различал выражения: «не существовать» и «быть несуществующими»*, а именно, *в первом заключается отрицание всякого бытия*, вторым же *устанавливается различие между «подлинно сущим» и «причастным к бытию»*».

Вот ещё одно место, из которого можно увидеть имманентную, самодовлеющую глупость блаженного Плутарха.

[XV, 3] «Позднейшие философы усмотрели в роде и форме... только различие, *выше же они не смогли подняться*, натолкнувшись на слишком большие логические трудности».

[XV, 4] «Между «подлинно сущим» и «причастным к бытию» существует такое же соотношение, как между причиной и материей, оригиналом и копией, силой и действием» (стр. 1115).

Если Плутарх говорит по поводу учения об идеях Платона, что Платон [XV, 7] «не пренебрегает чувственным, но говорит,

что бытие имеет [только] мыслимое», — то глупый эклектик не понимает, что именно в этом и обвиняют Платона. Платон не упраздняет чувственного, но признаёт бытие за мыслимым. Таким образом, чувственное бытие не выражается в мыслях, а умопостигаемое тоже отнесено к сфере бытия, так что существуют два мира — один рядом с другим. Здесь можно видеть, какой отклик находит платоновский педантизм, особенно у обыденных людей, а Плутарха по его философским взглядам мы можем причислить к обыденным людям. Само собой разумеется: то, что у Платона представляется оригинальным, необходимым, великолепным на известной ступени философского развития, — то у индивида, стоящего на рубеже древнего мира, является бледным воспоминанием об упоении того, кого уже нет в живых, лампой допотопной эпохи и производит столь же отталкивающее впечатление, какое производит старик, впавший в детство.

Нельзя лучше критиковать Платона, чем это делает Плутарх, расхваливая его:

[XV, 7] «Он не отрицает происходящего и являющегося, воспринимаемого нашими чувствами, но утверждает, что бытием обладает нечто иное, более прочное и устойчивое (сплошь представления, абстрагированные от чувственного, но выражаемые в понятиях), не возникающее, не уничтожающееся и не подвергающееся воздействиям (следует обратить внимание на три отрицательные определения: не — не — не), и он учит своих последователей точнее выражать это различие (правильно, различие это — чисто словесное), называя одно существующим, другое — возникающим».

[XV, 8] «Так это случилось и с новейшими [философами]. Они отказываются дать название существующего многим, весьма важным вещам: пустоте, времени, пространству, вообще всему тому, известному по имени, среди чего находится также всё действительное.

Всё это, утверждают они, не есть существующее, однако, есть кое-что, и пользуются всем этим постоянно в жизни и в философии как существующим и продолжающим существовать» (стр. 1116).

Затем Плутарх обращается к Колоту с вопросом, не различают ли сами эпикурейцы между прочным и преходящим бытием и т. д. Здесь Плутарх становится насмешливым и говорит:

[XVI, 2] «Что же, разве Эпикур более мудр, чем Платон, называя всё в одинаковой степени существующим, хотя он и не допускает, что вечное, неуничтожимое обладает общей сущностью с тем, что существует только как зависимое и изменчивое и что ни на один миг не остаётся тождественным самому себе».

[XVI, 3] «Но если Платон допустил в этом отношении даже весьма большую ошибку, то он должен был бы за смешение имён быть привлечён к ответу теми, которые точнее выражаются по-гречески...» (стр. 1116).

Забавно слышать эту напыщенную добропорядочность, воображающую себя весьма умной. Сам он, то есть Плутарх, сводит платоновское различение бытия к двум наименованиям, и однако, с другой стороны, он утверждает, что эпикурейцы неправы, приписывая обеим сторонам прочное бытие (однако эпикурейцы тщательно отличают «нетленное» и «не имеющее начала» от существующего благодаря соединению). Не делает ли этого и Платон, когда на одной стороне у него помещается «бытие», а на другой «становление»?

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тетрадь четвёртая

III. ПЛУТАРХ. 2) «КОЛОТ»
IV. ЛУКРЕЦИЙ. «О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ» (ТРИ КНИГИ. 1), 2), 3))

III. ПЛУТАРХ. 2) «КОЛОТ»

е) ЭПИКУР И СОКРАТ

[XIX, 2] «Есть одно из положений Эпикура, которое гласит: «никто, кроме мудреца, ни в чём не убеждён так непоколебимо, чтобы его нельзя было разубедить»» (стр. 1117).

Важное место для понимания отношения Эпикура к скептицизму.

[XIX, 5] «И то рассуждение, которое доказывает, что наши чувственные восприятия не точны и не надёжны в смысле достоверности, не устраняет того факта, что каждая отдельная вещь нам является и что мы в своей деятельности пользуемся в отношении являющегося чувственными восприятиями, как вполне истинными и... полезными по той причине, что нет ничего другого, лучшего» (стр. 1118).

[XX, 1] «За что Колот сверх меры подвергает Сократа насмешкам и презрительным нападкам, это за то, что тот исследует, что́ есть человек, и с юношеским высокомерием заявляет, — говорит он (т. е. Колот), — что он, Сократ, сам этого не знает. Ясно, что Колот сам никогда об этом не думал» (стр. 1118).

f) ЭПИКУР И СТИЛЬПОН

[XXII, 1—2] «Он (т. е. Колот) говорит, что *Стильпон делает жизнь невозможной, утверждая,* что *нельзя связать одно* [понятие] *с другим, от него отличным.* «Как [восклицает Колот] *мы будем жить, не говоря: человек — добр* и т. п., — но: *человек есть человек, добрый — добр* и т. п.»» (стр. 1119).

В то время, как относительно Колота необходимо, действительно, признать, что он умеет нащупать слабые стороны противника, — Плутарх в такой мере лишён всякого философского чутья, что не знает даже, о чём идёт речь. Когда осуждается положение абстрактного тождества и говорится, что оно означает смерть всякой жизни, Плутарх, в противовес, бросает следующие глупые реплики, достойные самого ограниченного деревенского школьного наставника.

[XXII, 3] «Но какой же человек из-за этого жил хуже? Кто, слыша это утверждение (т. е. Стильпона), не понял, что это остроумная шутка или задача для упражнения в диалектике? Не то, Колот, страшно, что нельзя говорить: «человек — добр»..., *но то, что бога нельзя* ни *называть*, ни считать *богом* [как это делаете вы], и то, что вы не хотите допустить, чтобы Зевса называли покровителем творения, Деметру — законодательницей, а Посейдона — оплодотворяющим. Это отделение понятий друг от друга дурно и наполняет жизнь презрительным и дерзким отношением к богам, когда вы, отнимая прозвища, присвоенные богам, упраздняете жертвоприношения, мистерии, торжественные процессии, праздники» (стр. 1119).

[XXIII, 1] «Смысл сказанного Стильпоном следующий: Когда мы относительно лошади произносим сказуемое «бежать», то сказуемое, говорит он, не однородно с тем, о чём оно сказано, но разнородно. Одно есть само по себе понятие «человек», и другое [понятие] — «добрый» [и таким же образом различаются выражения: «быть лошадью» и «быть бегущим»]. Ибо если от нас потребуют определения каждого понятия отдельно, то мы не дадим обоим одно и то же [определение]. Поэтому ошибаются те, которые употребляют относительно одного понятия отличное от него сказуемое . . . . . .»

[XXIII, 2] «Ибо, если бы «человек» и «хороший» значило бы одно и то же.., то как можно было бы сказать «хороший» о хлебе и о лекарстве?» (стр. 1120).

Очень хорошее и важное возражение Стильпона.

ε) ЭПИКУР И КИРЕНАИКИ

[XXIV, 4] «Они (киренаики) говорят: «чувствуем сладость», «темнеет в глазах», поскольку каждое из этих впечатлений производит [на нас] особое, ему свойственное, и постоянное действие. Но действительно ли сладок мёд. . . . . .
и действительно ли тёмен воздух ночью, ставится под сомнение многочисленными показаниями как со стороны животных и вещей, так и со стороны людей: в то время как одни отвергают, другие, наоборот, принимают. . . . . .»

[XXIV, 5] «Отсюда, мнение лишь постольку остаётся свободным от ошибки, поскольку оно основывается на переживаниях; когда же оно оставляет [почву переживаний], начинает заниматься внешними предметами и высказывать суждения о них, тогда оно часто запутывается и вступает в противоречие с другими людьми, которые от тех же самых вещей получают противоположные впечатления и приходят к совершенно иным представлениям» (стр. 1120).

[XXV, 2] «Ибо, если нам представляется одно изображение круглым, а другое сломанным, то они, несмотря на свои утверждения, что чувственные восприятия воспроизводят истинное, не позволяют, однако, признать, что башня кругла или что весло сломано; *свои переживания и представления они подтверждают, но не хотят согласиться с тем, что предметы вне нас в действительности таковы*, [как они нам кажутся] . . . . . .»

[XXV, 4] «Изображение, получаемое зрением, представляется нам в сломанном виде, весло же, которое даёт это изображение, не сломано».

[XXV, 5] «Следовательно, так как есть разница между представлением [доставляемым нам чувствами], и тем, что существует вне нас, то приходится или признать истинность воспринятого представления, или мы, отдав предпочтение сущему перед кажущимся, должны представить ещё доказательства» (стр. 1121).

b) ЭПИКУР И АКАДЕМИКИ (АРКЕСИЛАЙ)

То, что об этом говорит Плутарх, сводится к тому, что академики признают три вида душевных движений: воображение, стремление, согласие; в последнем и коренится заблуждение. Таким образом, чувственное не отпадает ни в теоретическом, ни в практическом смысле, — отпадает только мнение.

Эпикурейцам он пытается доказать, что они подвергают сомнению нечто совершенно очевидное.

IV. ЛУКРЕЦИЙ. «О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ»

Изд. Эйхштедта, 1801, т. I

Само собой понятно, что из Лукреция лишь немногое может быть использовано.

КНИГА ПЕРВАЯ

«В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнётом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
Эллин впервые один осмелился смертные взоры
Против неё обратить и отважился выступить против.
И ни молва о богах, ни молньи, ни рокотом грозным
Небо его запугать не могли...
Так, в свою очередь днесь религия нашей пятою
Попрана, нас же самих победа возносит до неба»
(ст. 63—80).

«Из ничего не творится ничто по божественной воле» (ст. 151).

«Если бы из ничего в самом деле являлися вещи,
Всяких пород существа без семян бы рождались...»
(ст. 160 и 161).

«Чтоб к словам моим ты с недоверием всё ж не отнёсся
Из-за того, что начала вещей недоступны для глаза...»
(ст. 268 и 269).

«Так при посредстве невидимых тел управляет природа»
(ст. 329).

«Но не заполнено всё веществом и не держится тесно
Сплочённым с разных сторон: в вещах пустота существует»
(ст. 330 и 331).

«И не допустит тебя...
Сущность вселенной познать...

Вот почему несомненна наличность пустого пространства:
Без пустоты никуда вещам невозможно бы вовсе
Двигаться было...

...ничто бы тогда не могло продвигаться,
Ибо ничто, уступив, не дало бы начала движенью.

...не будь пустоты...
...на свет никогда появиться ничто не могло бы,
Ибо лежала б всегда материя стиснутой всюду» (ст. 333—346).

«... [надо признать, что] в вещах пустота существует
И что отсюда берут начало движения вещи» (ст. 383—384).

«Всю... составляют природу две вещи:
Это, во-первых, тела, во-вторых же, пустое пространство»
(ст. 420 и 421).

«...времени нет самого по себе...
И неизбежно признать, что никем ощущаться не может
Время само по себе, вне движения тел и покоя»
(ст. 460—464).

«[Ясно ты видишь теперь, что у всех без изъятья деяний]
Ни самобытности нет, ни сущности той, как у тела,
И не имеют они никакого сродства с пустотою;
Но ты по праву скорей называть их явленьями можешь
Тела, а также и места, в котором всё происходит»
(ст. 480—484).

«...раз уж найдено здесь основное различье
Между вещами двумя, по их двоякой природе,
Именно телом и местом [в котором всё происходит],
То существуют они непременно вполне самобытно.
Ибо, где есть [то] пространство [что мы пустотой называем],
Тела там нет, а везде, где только находится тело,
Там оказаться никак не может пустого пространства»
(ст. 504—510).

«...материя вечна...» (ст. 541).

«*...есть предельная некая точка*
Тела [того, что уже недоступно для нашего чувства]...
...она совсем не делима на части,
Будучи меньше всего по природе своей; и отдельно,
Самостоятельно, быть не могла никогда и не сможет»
(ст. 600—604).

«...тела существуют [которых
Встречи, движения, строй, положения их и фигуры
Могут огонь порождать, а меняя порядок, меняют
Также природу] и нет ни с огнём у них сходства, ни с вещью
Кроме того никакой, способною к чувствам направить
Нашим тела и касаньем своим осязанье затронуть»
(ст. 685—690).

«И, наконец, если всё из стихий четырёх создаётся,
Если все вещи затем на них разлагаются снова,
То почему же считать, что *они* представляют собою
Первоначала вещей, а не те им началами служат»
(ст. 764—767).

«[Если ж подумаешь ты, что, входя в сочетанья друг с другом,
Тело огня и земли или воздух и жидкая влага
Соединяются так, что природы своей не меняют]
То ничего у тебя из них получиться не сможет:

Ни оживлённых вещей, ни бездушных, подобно деревьям.
Ибо природу свою в разнородном смешении этом
Всё обнаружит, сойдясь: ты увидишь, как вместе с землёю
Воздух мешается там, и огонь остаётся во влаге.
А между тем, при созданьи вещей, ведь должны непременно
Первоначала вносить потаённую, скрытую сущность,
Чтоб не являлось ничто препятствием или помехой
Всяким созданьям иметь свои самобытные свойства» (ст. 773—781).

«...сначала...
... непрерывно всё это сменяет друг друга, [нисходит]
(а именно: огонь поднимается в воздух, затем образуется дождь,
потом — земля, а с земли всё возвращается вновь)
С неба к земле и с земли обратно к светилам небесным.
Но невозможно никак так действовать первоначалам,
Ибо должно пребывать всегда неизменное нечто,
Чтобы не сгинуло всё совершенно, в ничто обратившись.
Ведь, коль из граней своих что-нибудь, изменяясь, выходит,
Это тем самым есть смерть для того, чем оно было раньше»
(ст. 783—793).

«Ведь коль во многих вещах однородные первоначала
Смешаны многих вещей в сочетании многообразном,
Разные вещи должны и питаться различною пищей»
(ст. 814—816).

«Те же начала собой образуют ведь небо и землю,
Солнце, потоки, моря, деревья, плоды и животных.
Но и смешения их, и движения в разном различны»
(ст. 820—822).

«Первоначала, к тому ж, у него (т. е. Анаксагора)
неустойчивы слишком...
Что же могло бы из них удержаться под натиском мощным
И от кончины бежать...
Воздух, вода, иль огонь? Или что ещё? Кровь или кости?
Нет, я уверен, ничто. Ибо все одинаково вещи
Смертными будут вполне, как и то, что мы видим, открыто
Гибнет на наших глазах, какой-нибудь сломлено силой»
(ст. 846—856).

«Если таятся в дровах и пламя, и дым вместе с пеплом,
Из чужеродных вещей и дрова состоят несомненно»
(ст. 872—873).

«Здесь остаётся одна небольшая возможность увёртки,
Анаксагор за неё и хватается, предполагая,
Будто все вещи во всех в смешеньи таятся, но только
То выдаётся из них, чего будет бо́льшая примесь,
Что наготове всегда и на первом находится месте.
Правдоподобия нет никакого в таком объясненьи.
Ибо тогда и зерно, дробимое камнем тяжёлым,
Крови следы оставлять должно бы на нём постоянно...
И, наконец, расколовши дрова, мы увидеть могли бы
Пепел и дым, и огни потаённые в маленьком виде.
Но, очевидно, раз нет подтвержденья тому никакого,
Надо считать, что в вещах не бывает такого смешенья,

А сокровенно должны в вещах семена заключаться,
Общие многим вещам в сочетании многообразном»
(ст. 874—895).

«Видишь ли ты, наконец, о чём только что мы говорили,
Что постоянно имеет большое значенье, с какими
И в положеньи каком войдут в сочетание те же
Первоначала и как они двигаться будут взаимно;
Как, лишь слегка изменив сочетанья, они порождают
Дерево или огонь? И подобным же образом также,
При измененьи слегка сочетания букв, создаются
Разного рода слова совершенно различного смысла *»
(ст. 906—913).

«Нет никакого конца ни с одной стороны у вселенной,
Ибо иначе края непременно она бы имела;
Края ж не может иметь, очевидно, ничто, если только
Вне его нет ничего, что его отделяет, чтоб видно
Было, доколе следить за ним наши чувства способны.
Если ж должны мы признать, что нет ничего за вселенной,
Нет и краёв у неё, и нет ни конца ни предела» (ст. 957—963).

«Кроме того, если всё необъятной вселенной пространство
Замкнуто было б кругом и, имея предельные грани,
[Было б конечным]...
Не было б самых небес...
В самом же деле, телам начал основных совершенно
Нету покоя нигде, ибо низа-то нет никакого,
Где бы, стеченье своё прекратив, они оседали.
Все в постоянном движеньи всегда созидаются вещи,
Всюду, со всяких сторон, и нижние с верхними вместе
Из бесконечных глубин несутся тела основные» (ст. 983—996).

«[Дальше, природа блюдёт, чтоб вещей совокупность предела
Ставить себе не могла:] пустоту она делает гранью
Телу, а тело она ограждать пустоту принуждает,
Чередованьем таким заставляя быть всё бесконечным.
И, если б даже одно не служило границей другому,
Всё же иль это, или то само бы простёрлось безмерно»
(ст. 1008—1012).

«[...всегда обновляется жадное море
Водами рек; и земля, согретая солнечным жаром,
Вновь производит плоды; и живые созданья, рождаясь,
Снова цветут; и огни, скользящие в небе, не гаснут]
Всё это было б никак невозможно, когда б не являлось
Из бесконечности вновь запасов материи вечно,
Чтобы опять и опять восполнялася всякая убыль.
Ибо, как все существа, лишённые пищи, тощают
И начинают худеть, так же точно и всё остальное
Должно начать исчезать, как только материи станет
Недоставать, и приток постоянный её прекратится»
(ст. 1034—1040).

---

* В латинском языке слова «ligna» — «дерево» и «ignis» — «огонь» близки по написанию. *Ред.*

Подобно тому как природа весной обнажается и, как бы сознавая свою победу, открывает взору всю свою прелесть, — между тем как зимой она прикрывает снегом и льдом своё унижение и убожество, — так Лукреций, свежий, смелый, поэтический властитель мира, отличается от Плутарха, прикрывающего своё мелкое «я» снегом и льдом морали. Когда мы видим боязливо скорчившегося, униженно гнущего спину индивида, мы невольно осматриваемся, сомневаясь в своём существовании и опасаясь, как бы не затеряться. Но видя бесстрашного акробата в пёстрой одежде, мы забываем о себе, чувствуем, что мы как бы возвышаемся над собой, достигая уровня всеобщих сил, и дышим свободнее. Кто чувствует себя нравственнее и свободнее: тот, кто только что вышел из классной комнаты Плутарха, размышляя о несправедливости того, что благие лишаются со смертью плодов своей жизни, или же тот, кто созерцает полноту вечности, внимая смелой, громовой песне Лукреция:

«...острый
В сердце глубоко мне тирс вонзила надежда на славу
И одновременно мне грудь напоила сладкою страстью
К Музам, которой теперь вдохновляемый, с бодрою мыслью
По бездорожным полям Пиэрид я иду, по которым
Раньше ничья не ступала нога. Мне отрадно устами
К свежим истокам припасть и отрадно чело мне украсить
Чудным венком из цветов, доселе неведомых, коим
Прежде меня никому не венчали голову Музы.
Ибо, во-первых, учу я великому знанью, стараясь
Дух человека извлечь из тесных религий тенёт,
А во-вторых, излагаю туманный предмет совершенно
Ясным стихом, усладив его Муз обаянием всюду» (ст. 921 и сл.).

Тот, кому доставляет больше удовольствия вечно копаться в самом себе, чем собственными силами строить целый мир, быть творцом мира, — тот несёт на себе проклятие духа, на того наложено отлучение, но в обратном смысле, — он изгнан из храма и лишён вечного духовного наслаждения, и ему приходится убаюкивать себя размышлениями о своём личном блаженстве и грезить ночью о самом себе.

«Блаженство не есть награда за добродетель, а сама добродетель»[35].

Мы увидим также, как бесконечно более философски, чем Плутарх, понимает Эпикура Лукреций. Первой основой философского исследования является смелый свободный дух.

Прежде всего заслуживает признания меткая критика прежних натурфилософов с эпикурейской точки зрения. Она тем более заслуживает рассмотрения, что мастерски выдвигает на передний план характерные черты эпикурейского учения.

Мы уделяем особое внимание разъяснениям, касающимся Эмпедокла и Анаксагора, так как эти разъяснения в ещё большей степени применимы к остальным натурфилософам.

1. Не могут быть признаны субстанцией никакие *определённые* элементы. Ведь если всё переходит в эти элементы и всё из них возникает, то почему же, наоборот, не признать, что в данном обратимом процессе они берут своё начало из совокупности всех остальных вещей? Ибо эти элементы сами представляют собой лишь определённый, ограниченный вид существования наряду с другими вещами и образуются они также благодаря процессу, совершающемуся в этих последних. И наоборот (ст. 764—768).

2. Если субстанцией признаются некоторые определённые элементы, то, с одной стороны, их естественная односторонность сказывается в том, что они утверждают себя в столкновении друг с другом, проявляют свою определённость и таким образом растворяются в своей противоположности; с другой же стороны, они подвергаются естественному механическому или какому-либо иному процессу, обнаруживая способность к формированию, ограниченную их единичностью.

Если историческим извинением для ионийских натурфилософов служит то, что для них огонь, вода и т. д. являлись не определённым чувственным элементом, а чем-то общим, то Лукреций, как их противник, вполне прав, обвиняя их именно в этом. Коль скоро раскрывающиеся в свете дня, доступные чувствам элементы принимаются за основные субстанции, — то в таком случае их критерием оказываются чувственное восприятие и чувственные формы их существования. Если говорят, что они определяются иначе, когда они образуют основные начала сущего, то это определение остаётся, таким образом, скрытым, не обнаруживаясь в чувственной единичности элементов, — оно является лишь внутренним; следовательно, то определение, в котором они выступают как основные начала, есть для этих элементов нечто внешнее, — это значит: они оказываются таковыми не как этот определённый элемент, именно не в том, что отличает их от других как огонь, воду и т. д. (ст. 773 и сл.).

3. В-третьих, признанию определённых элементов основными началами противоречит не только их ограниченное наличное бытие наряду с другими, из числа которых они произвольно выделены (таким образом, по сравнению с последними, у этих элементов не оказывается иных отличий, кроме определённости числа; однако, повидимому, такая определённость, как ограниченная, принципиально определяется, наоборот, множеством, бесконечностью других вещей). Собственная конечность и изменчивость этих элементов проявляется не только в их

взаимном отношении друг к другу, происходящем в особой форме, в которой обнаруживается как их исключительность, так и заключённая в естественные границы способность к формированию. Но проявляется эта конечность и изменчивость также и в самом процессе, благодаря которому, как утверждают, из них образовался мир.

Так как эти элементы заключены в особую природную форму, то их творчество может быть лишь особым, т. е. оно может быть лишь их собственным преобразованием, которому опять-таки свойственна особая, а именно — особая природная форма; то-есть: их творчество оказывается природным процессом их превращения. Эти натурфилософы допускают, что так именно трепещет в воздухе огонь, так возникает и падает на землю дождь, так образуется земля. Итак, здесь обнаруживается собственная изменчивость элементов, а вовсе не их устойчивость, не их субстанциальное бытие, которое свойственно им как основным началам; ведь их творчество означает, наоборот, смерть их особого существования, а возникшее коренится, наоборот, в их изменчивости (ст. 783 и сл.).

В необходимой взаимной обусловленности бытия элементов и природных вещей выражается лишь то, что их условия суть их собственные силы как вне их, так и в них самих.

4. Лукреций переходит к гомеомериям Анаксагора. Его возражение против них заключается в том, что:

«Первоначала к тому ж у него неустойчивы слишком».

Так как гомеомерии обладают тем же качеством, оказываются той же субстанцией, как и то, по отношению к чему они и являются гомеомериями, — то мы должны приписывать им такое же непостоянство, какое мы наблюдаем в их конкретных обнаружениях. Если в дереве таятся огонь и дым, то оно, следовательно, состоит «из смешения разнородных веществ». Если бы всякое тело состояло из всех чувственных семян, то в теле, подвергшемся раздроблению, должно было бы обнаружиться, что оно содержит их.

Может показаться странным, что такая философия, как эпикурейская, которая исходит из сферы чувственного и возводит её, по крайней мере в познании, в высший критерий, признаёт первоосновой нечто столь абстрактное, такую «слепую силу» как атом. Относительно этого см. ст. 773 и сл. — 783 и сл., где выясняется, что первооснова должна существовать самостоятельно, не обладая какими-либо особыми, чувственными, физическими свойствами. Она — субстанция:

«Те же начала собой образуют ведь небо и землю,
Солнце, потоки, моря, деревья, плоды и животных»
(ст. 820 и сл.).

Этой первооснове свойственна всеобщность.

Важное замечание об отношении *атома к пустоте*. Лукреций говорит об этой «двоякой природе»:

«...существуют они непременно вполне самобытно» (ст. 504 и сл.).

Далее, они взаимно исключают друг друга:

«Ибо где есть то пространство, [что мы пустотой называем,]
Тела там нет, [а везде, где только находится тело,
Там оказаться никак не может пустого пространства]» (там же).

Каждое из них само есть основное начало; итак, ни атом, ни пустота — не основные начала, но таким началом является их основание, то, что́ каждое из них выражает как самостоятельная сущность. При завершении эпикурейской системы это среднее звено возводится на престол.

О пустоте как первооснове движения см. ст. 333 и сл., а именно как об имманентной первооснове — ст. 383 и сл. «Пустота и атом» — объективированная противоположность мышления и бытия.

ЛУКРЕЦИЙ КАР. «О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ»

КНИГА ВТОРАЯ

«Но ничего нет отраднее, чем занимать безмятежно
Светлые выси, умом мудрецов укреплённые прочно...» (ст. 7 и сл.).

«О вы, ничтожные мысли людей! О чувства слепые!
В скольких опасностях жизнь, в каких протекает потёмках
Этого века ничтожнейший срок!..» (ст. 14 и сл.).

«...как в мрачных потёмках дрожат и пугаются дети,
Так же и мы среди белого дня опасаемся часто
[Тех предметов, каких бояться не более надо,
Чем того, чего ждут и пугаются дети в потёмках].
Значит, изгнать этот страх из души и потёмки рассеять
Должны не солнца лучи и не света сиянье дневного,
Но природа сама своим видом и внутренним строем» (ст. 54 и сл.).

«... в пустоте находясь и витая по ней, неизбежно
Первоначала вещей уносятся собственным весом
Или толчками других...» (ст. 82 и сл.).

«...припомни, что дна никакого
Нет у вселенной нигде, *и телам изначальным остаться*
Негде на месте, раз нет ни конца ни предела пространству,
Если безмерно оно и простёрто во всех направленьях,
Как я подробно уже доказал...» (ст. 89 и сл.).

«...телам изначальным, конечно,
Вовсе покоя нигде не дано в пустоте необъятной.
Наоборот: непрерывно гонимые разным движеньем
[Частью далёко они отлетают, столкнувшись друг с другом,
Частью ж расходятся врозь на короткие лишь расстоянья]»
(ст. 94 и сл.).

Образование соединений из атомов, их отталкивание и притяжение сопровождается шумом. В мастерской и кузнице мира происходит шумная, напряжённая борьба. В мире, в сокровенном сердце которого бушует такая буря, царит внутренний разлад.

Даже солнечный луч, озаряющий тенистые места, является образом этой вечной войны.

«Множество маленьких тел...
Мечутся взад и вперёд в лучистом сиянии света;
Будто бы в вечной борьбе они бьются в сраженьях и битвах,
В схватки бросаются вдруг по отрядам, не зная покоя,
Или сходясь, или врозь беспрерывно опять разлетаясь.
Можешь из этого ты уяснить себе, как неустанно
Первоначала вещей в пустоте необъятной мятутся»
(ст. 115 и сл.).

Выясняется, как слепая, роковая сила судьбы переходит в личный, индивидуальный произвол и разрушает формы и субстанции.

«Кроме того, потому обратить тебе надо вниманье
На суматоху в телах, мелькающих в солнечном свете,
Что из неё познаёшь ты *материи также движенья*,
Происходящие в ней *потаённо и скрыто от взора*.
Ибо увидишь ты там, как много пылинок меняют
Путь свой от скрытых толчков и опять отлетают обратно...»
(ст. 124 и сл.).

«Первоначала вещей сначала движутся сами,
Следом за ними тела из малейшего их сочетанья,
Близкие, как бы сказать, по силам к началам первичным,
Скрыто от них получая толчки, начинают стремиться,
Сами к движенью затем понуждая тела покрупнее.
Так, исходя от начал, движение мало-помалу
Наших касается чувств, и становится видимым также
Нам и в пылинках оно, что движутся в солнечном свете,
Хоть незаметны толчки, от которых оно происходит»
(ст. 132 и сл.).

«Первоначала же все, которые просты и плотны,
Чрез пустоту совершая свой путь, никаких не встречая
Внешних препятствий, одно составляя с частями своими
И неуклонно несясь туда, куда раз устремились,
Явно должны обладать быстротой совершенно безмерной,
Мчась несравненно скорей, чем солнца сияние мчится,
[И по пространству лететь во много раз дальше в то время,
Как по небесному своду проносятся молнии солнца]»
(ст. 156 и сл.).

«...коль даже совсем оставались бы мне неизвестны
Первоначала вещей, и тогда по небесным явленьям,
Как и по многим другим, я дерзнул бы считать достоверным,
Что не для нас и отнюдь не божественной волею создан
Весь существующий мир...» (ст. 177 и сл.).

«... никакие тела не имеют возможности сами
Собственной силою вверх подниматься и двигаться кверху»
(ст. 185 и сл.).

«Отклонение атома от прямого направления» есть один из наиболее глубоких выводов и вытекает из самой сути эпикурейской философии. Хорошо Цицерону смеяться над этим, — философия есть нечто, столь же чуждое ему, как и президент Северо-Американских Соединённых Штатов.

Прямая линия, простое направление есть снятие непосредственного для-себя-бытия, точки; она — снятая точка. Прямая линия есть инобытие точки. Атом, — точечное бытие, которое исключает из себя инобытие, — есть абсолютное, непосредственное для-себя-бытие, он исключает, следовательно, простое направление, прямую линию, отклоняется от неё. Атом обнаруживает, что его природа заключается не в пространственности, а в для-себя-бытии. Он подчиняется не закону пространственности, а иному закону.

Прямая линия выражает не только снятие точки, — она является и наличным бытием последней. Атом равнодушен к простору наличного бытия, он не расщепляется на существующие различия, но в то же время он не оказывается и просто бытием, чем-то только непосредственным, как бы безразличным к своему бытию, но он существует именно в отличие от наличного бытия, он замыкается в себя против этого бытия; в переводе на язык чувственности это значит: он отклоняется от прямой линии.

Подобно тому, как атом отклоняется от своей предпосылки, отрешается от своей качественной природы, в силу чего обнаруживается, что это отрешение, эта свободная от предпосылок, бессодержательная замкнутость в себе самом существует для него самого, что таким образом проявляется его собственное качество, — так и вся эпикурейская философия отклоняется от предпосылок. Например, наслаждение является лишь уклонением от страдания, следовательно, от такого состояния, в котором атом проявляется как дифференцированный, как обладающий наличным бытием, обременённый небытием и предпосылками. Но в том, что существует страдание и т. д., что данные предпосылки, от которых происходит отклонение, существуют для индивида, заключается его конечность, и в этом отношении он оказывается чем-то случайным. Правда, мы видим, что предпосылка уже как таковая существует для атома, потому что он не отклонялся бы от прямой линии, если бы её для него

не существовало. Но это вытекает из точки зрения эпикурейской философии; нечто свободное от предпосылок она ищет в мире субстанциальной предпосылки, или, выражаясь в терминах логики: так как для-себя-бытие оказывается для неё исключительным, непосредственным принципом, наличное бытие непосредственно противостоит ей, она не преодолела его логически.

От детерминизма в данном случае уклоняются тем путём, что случай возводится в необходимость, что произвол возводится в закон. Бог отворачивается от мира, мир для него не существует, и поэтому он — бог.

Итак, можно сказать, что «отклонение атома от прямого направления» есть закон атома, его пульс, его специфическое качество, и именно поэтому учение Демокрита имело совершенно иной характер, не было философией своего времени, как эпикурейская философия.

«Если ж [как капли дождя] они вниз продолжали бы падать,
Не отклоняясь ничуть на пути в пустоте необъятной,
То никаких бы ни встреч, ни толчков у начал не рождалось,
И ничего никогда породить не могла бы природа»
(ст. 221[—224]).

Так как мир создаётся, так как атом относится к себе, т. е. к другому атому, то его движение не есть такое движение, которое предполагает инобытие, — таково движение прямой линии, — а такое, которое отклоняется от прямой линии, относится к самому себе. В чувственном представлении это выражается так: атом может относиться только к атому, причём каждый из них отклоняется от прямой линии.

«Вновь повторяю: тела непременно должны отклоняться,
Но незаметно совсем; чтоб отнюдь никому не казалось,
Что мы движение вкось вопреки очевидности мыслим»
[ст. 243—245].

«Если ж движения все непрерывную цепь образуют
И возникают одно из другого в известном порядке,
И коль не могут путём отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Чтобы причина не шла за причиною испокон века,
Как у созданий живых на земле не подвластная року,
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Что позволяет идти, куда каждого манит желанье...»
(ст. 251 и сл.).

«... [в груди нашей скрыто
Нечто]...
По усмотренью чего совокупность материи также
И по суставам должна, [и по членам] порой направляться...»
(ст. 281 и сл.).

«Отклонение от прямого направления» есть «определение», специфическая субстанция, истинное качество атома.

«И потому в семенах, помимо ударов и веса,
Должен ты также признать и другую причину движений,
Чем обусловлена в нас прирождённая эта способность;
Из ничего ведь ничто, как мы видим, не может возникнуть.
Правда, препятствует вес появленью всего от ударов,
Силою как бы извне; но чтоб ум не по внутренней только
Необходимости всё совершал и чтоб вынужден не был
Только сносить и терпеть и пред ней побеждённый склоняться,
Лёгкое служит к тому первичных начал отклоненье,
Но не в положенный срок и совсем не на месте известном»
(ст. 284 и сл.).

Это «отклонение» не происходит ни «в определённом месте пространства», ни «в определённое время»; оно не есть чувственное качество, оно есть душа атома.

В пустоте различие веса исчезает, это значит: она есть не внешнее условие движения, а само для себя сущее, имманентное абсолютное движение.

«Наоборот, никогда никакую нигде не способна
Вещь задержать пустота и явиться какой-то опорой,
В силу природы своей постоянно всему уступая.
Должно поэтому всё, проносясь в пустоте без препятствий,
Равную скорость иметь, несмотря на различие в весе»
(ст. 235[—239]).

Лукреций подчёркивает это в противоположность движению, ограниченному чувственными условиями.

«Ибо всё то, что в воде или в воздухе падает редком,
Падать быстрее должно в соответствии с собственным весом
Лишь потому, что вода или воздуха тонкая сущность
Не в состоянии вещам одинаковых ставить препятствий,
Но уступают скорей имеющим бо́льшую тяжесть» (ст. 230 и сл.).

«Видишь ли ты, наконец, что хоть сила извне и толкает
Многих людей и влечёт их часто стремглав, понуждая
Против их воли идти, то всё же в груди нашей скрыто
Нечто, что против неё восстаёт и бороться способно...»
(ст. 277 и сл.).

См. приведённые выше стихи.

Эта «мощь», это «отклонение» есть сопротивление, упорство атома, «нечто в груди его»; своё отношение к миру оно выражает не как отношение расколотого, механического мира к отдельному индивиду.

Как Зевс вырос под шумную военную пляску куретов, так мир образуется здесь под звуки борьбы атомов.

Лукреций — истинно римский эпический поэт, потому что он воспевает субстанцию римского духа; вместо жизнерадостных, мощных, цельных образов Гомера мы имеем здесь крепких, непроницаемо вооружённых героев, у которых нет никаких других качеств; имеем войну «всех против всех», застывшую форму для-себя-бытия, природу, лишённую божественного характера, и бога, отрешённого от мира.

Мы переходим к определению более конкретных качеств атомов; мы уже выяснили его внутреннее имманентное специфическое качество, которое, точнее говоря, есть его субстанция. Эти определения весьма неудовлетворительны у Лукреция, и вообще они являются одним из наиболее произвольных, а поэтому и одним из труднейших отделов всей эпикурейской философии.

1) ДВИЖЕНИЕ АТОМОВ

«И никогда не была материи масса плотнее
Сжатой, ни бо́льших в себе не имела она промежутков
. . . . . .
Силе нельзя никакой нарушить вещей совокупность»
(ст. 294 и сл.).

«Здесь не должно вызывать удивленья в тебе, что в то время
Как обретаются все в движении первоначала,
Их совокупность для нас пребывает в полнейшем покое, —
. . . . . .
Ибо лежит далеко за пределами нашего чувства
Вся природа начал. Поэтому, раз недоступны
Нашему зренью они, то от нас и движенья их скрыты.
Даже и то ведь, что мы способны увидеть, скрывает
Часто движенья свои на далёком от нас расстояньи...»
(ст. 308 и сл.).

2) ФИГУРЫ [АТОМОВ]

«Ну а теперь ты узнай из дальнейшего сущность и свойства
Мира начал основных; сколь они, различаясь по формам,
Многообразны и как разнородны они по фигурам.
. . . . . .
. . . ведь раз их количество столь изобильно,
Что ни конца у них нет, как указано мной, ни итога,
То и не могут они, разумеется, все совершенно
Склад однородный иметь и похожими быть по фигуре»
(ст. 333 и сл.).

«Вот почему и должны далеко не похожие формы
Быть у начал, раз они вызывают различные чувства»
(ст. 442 и сл.).

«Первоначала вещей...
Лишь до известных границ разнородны бывают по формам.
Если бы не было так, *то тогда непременно иные*
Были б должны семена достигать величин необъятных.
Ибо, при свойственных им одинаково малых размерах,
Не допускают они и значительной разницы в формах.
Предположи, например, что тела изначальные будут
Три или несколько больше частей заключать наименьших;
Если затем ты начнёшь эти части у данного тела
Переставлять или снизу наверх, или слева направо,
Ты обнаружишь тогда, сочетания все их исчерпав,
Все изменения форм, что для этого тела возможны;
Если ж иные ещё получить ты желаешь фигуры, —
Части другие тебе прибавить придётся. И дальше

Новые части опять для дальнейших нужны сочетаний,
Если ещё и ещё изменять пожелаешь фигуры.
И, таким образом, *форм новизна приращение тела*
Вслед за собою влечёт; а поэтому нечего думать,
Будто вещей семена бесконечно различны по формам:
Иначе надо считать, что *иные размеров огромных*
Будут, а это принять, как уж я доказал, невозможно»
(ст. 478 и сл.).

Эпикурейское учение о том, что «многообразие фигур не бесконечно», но что «существует бесконечное множество частиц той же самой фигуры, из непрерывного столкновения которых создался — и продолжает создаваться — мир», — есть важнейшее, наиболее имманентное рассмотрение отношения атомов к их качествам, к себе, как к основным началам мира.

«Ибо одно за другим превосходней бы всё возникало» (ст. 507).

«Но и обратно: могло б и в худшее всё обращаться
Тем же путём, как оно достигать бы могло совершенства,
Ибо одно за другим отвратительней всё бы являлось...»
(ст. 508 и сл.).

«Если же этого нет, но все вещи в известных пределах
Держатся с той и с другой стороны, то признать ты обязан,
Что разнородность фигур у материи также предельна»
(ст. 512 и сл.).

«Это тебе разъяснив, продолжаю я следовать дальше:
Первоначала вещей, как теперь ты легко убедишься,
Сходные между собой по своим однородным фигурам,
Неисчислимы совсем. Ибо, хоть и *положены грани*
Разнице в формах, должны *похожие первоначала*
Или *бесчисленны быть,* иль *материи вся совокупность*
Будет конечною, что̀ невозможно, как я доказал уж...»
(ст. 522 и сл.).

Расстояние, различие атомов является конечным; если предположить, что оно бесконечно, то атомы оказались бы в себе опосредствованными, содержали бы в себе идеальное многообразие. Бесконечность атомов как отталкивание, как отрицательное отношение к себе, порождает бесконечное множество подобных, quae similis sint infinitas, их бесконечность не имеет никакого отношения к их качественному различию. Если предположить бесконечное разнообразие форм атома, то каждый атом содержит в себе отрицаемый им другой, и в таком случае существуют атомы, представляющие всю бесконечность мира, подобно лейбницевским монадам.

«Первоначала вещей, таким образом, всякого рода
Неисчислимы и всё, очевидно, способны восполнить»
(ст. 568 и сл.).

«Между началами так с переменным успехом в сраженьях
Испокон веку война, начавшися, вечно ведётся:

То побеждают порой животворные силы природы,
То побеждает их смерть. Мешается стон похоронный
С жалобным криком детей, впервые увидевших солнце.
Не было ночи такой, ни дня не бывало, ни утра,
Чтобы не слышался плач младенческий, смешанный с воплем,
Сопровождающим смерть и мрачный обряд погребальный»
(ст. 574 и сл.).

«Что же имеет в себе и сил и возможностей больше,
Тем указует на то, что и больше оно заключает
Разного рода начал совершенно различного вида» (ст. 587 и сл.).

«Ибо все боги должны по природе своей непременно
Жизнью бессмертной всегда наслаждаться в полнейшем покое,
Чуждые наших забот и от них далеко отстранившись.
Ведь безо всяких скорбей, далеки от опасностей всяких,
Всем обладают они и ни в чём не нуждаются нашем;
Благодеяния им ни к чему, да и гнев неизвестен» (ст. 646 и сл.).

«*...начала вещей никогда освещаться не могут*» (ст. 796).

«Но не подумай, смотри, что тела изначальные только
Цвета совсем лишены: и тепла нету в них никакого,
Так же как им не присущи ни холод, ни жар раскалённый;
Да и без звука они и без всякого носятся вкуса,
И не исходит от них и особого запаха также» (ст. 842 и сл.).

«Всё это также должно совершенно быть чуждо началам.
Если построить весь мир мы хотим на бессмертных основах,
Чтобы он мог пребывать нерушимым во всём его целом,
Ибо иначе в ничто у тебя обратятся все вещи» (ст. 861 и сл.).

«Ясно, что первоначал никакая не может затронуть
Боль и самим по себе им неведомо чувство отрады,
Раз никаких у них нет своих собственных тел изначальных,
От перемены движений которых они бы страдали
Или какой-нибудь плод наслаждений вкушали приятных.
Значит, началам вещей никакое не свойственно чувство»
(ст. 967 и сл.).

«*Если же чувство иметь способны живые созданья*
Лишь потому, что самым началам их свойственно чувство
[То каковы же тогда в человеческом роде начала?]» (ст. 973 и сл.).

И ответ на это таков:

«Ибо ведь, если вполне во всём они смертным подобны,
Значит, и сами должны состоять из других элементов,
Эти опять — из других, и конца ты нигде не положишь...»
(ст. 980 и сл.).

[КНИГА ТРЕТЬЯ]

«Прежде всего, укажу, что *дух из тончайших, мельчайших*
Тел основных состоит...» (ст. 180 и сл.).

«Но, для того, чтобы быть настолько подвижным, он должен
Весь состоять *из семян совершенно округлых* и мелких»
(ст. 187 и сл.).

«[Мёда же, наоборот, несравненно устойчивей влага,
Каплет ленивее он и гораздо медлительней льётся]

Ибо материи вся совокупность гораздо плотнее
Сцеплена в нём, состоя, несомненно, из менее гладких
Тел основных и совсем не из столь округлых и тонких»
(ст. 194 и сл.).

«[Те же, напротив, тела] что увесистей будут, а также
Шероховатей, всегда обнаружат и бо́льшую стойкость»
(ст. 202 и сл.).

Уничтожение сцепления, специфического веса.

«... дух и душа по природе
Из исключительно мелких семян состоят несомненно,
Ибо они, уходя, ничего не уносят из веса.
Но вместе с тем невозможно считать, что проста их природа.
Тонкое некое вон *дуновенье* при смерти исходит
С жаром в смешеньи, а жар за собой увлекает и воздух;
И никакого *тепла* без примеси воздуха нету» (ст. 229).

«Значит, нашли мы уже, что *тройственна духа природа.*
Но для создания чувств всего этого всё-таки мало,
Ибо нельзя допустить, что из этого могут возникнуть
Чувства движения в нас...
Вследствие этого нам четвёртую некую сущность
Надо прибавить ещё. Никакого ей нету названья,
Тоньше её ничего и подвижнее нету в природе,
И элементов ни в чём нет более мелких и гладких» (ст. 239 и сл.).

«Впрочем, обычно предел у поверхности тела поставлен
Этим движеньям, и жизнь удержать мы поэтому можем»
(ст. 257 и сл.).

«[Ясно, что нам ничего не может быть страшного в смерти]
Что невозможно тому, кого нет, оказаться несчастным,
Что для него всё равно, хоть совсем бы на свет не родиться,
Ежели смертная жизнь отнимается смертью бессмертной»
(ст. 880[—882]).

Можно сказать, что в эпикурейской философии бессмертным началом является смерть. Атом, пустота, случай, произвол носят в себе смерть.

«Ибо, как горестно быть после смерти раздробленным пастью
Диких зверей, почему не ужасно — понять не могу я —
В пламени жарком гореть, на костре погребальном пылая,
И положенным в лёд задыхаться и мёрзнуть от стужи,
Ежели труп распростёрт на холодных каменьях гробницы
Или могильной землёй засыпан и тяжко раздавлен» (ст. 901 и сл.).

«Если бы люди могли настолько же, как они, видно,
Чувствуют бремя, их дух давящее гнётом тяжёлым,
Также сознать и причины его, и откуда такая,
Камнем гнетущая грудь, появилась страданий громада,
Жизни бы так не вели, как обычно ведут её нынче,
Не сознавая, чего они сами хотят, постоянно
К мест перемене стремясь, чтоб избавиться этим от гнёта»
(ст. 1066 и сл.).

Конец третьей книги.

Известно, что у эпикурейцев господствующей категорией является случай. Необходимым следствием этого является то, что идея рассматривается лишь как *состояние;* состояние есть само по себе случайное существование. Поэтому сокровеннейшая категория мира, атом, его связи и т. д. отодвигаются вдаль, рассматриваются как прошедшее состояние. То же самое мы находим у пиетистов и супернатуралистов. Сотворение мира, наследственный грех, искупление — всё это и все их благочестивые определения, как, например, рай и т. п., являются не вечным имманентным определением идеи, не приуроченным ни к какому времени, а являются состоянием. Подобно тому, как Эпикур переносит идеальность своего мира, пустоту, в сотворение мира, так супернатуралист воплощает свободу от предпосылок, идею мира — в раю.

[Тетрадь пятая]

ЛУЦИЙ АННЕЙ СЕНЕКА. «СОЧИНЕНИЯ». АМСТЕРДАМ, 1672

«Ты хочешь знать, справедливо ли порицает в одном из своих писем Эпикур тех, которые говорят, что мудрец довольствуется самим собою и поэтому не нуждается в друге. В этом упрекает Эпикур Стильпона и тех, по мнению которых высшим благом является бесстрастный дух» (т. II, письмо 9, стр. 25).

«Сам ... Эпикур ... бросил слово: «Кому не кажется самым блестящим то, чем он располагает, — тот, будь он владыкой всего мира, всё же несчастен»» (там же, стр. 30).

«Он (т. е. Эпикур) прибавил следующее: «ему самому и Метродору нисколько не повредило среди таких больших благ то обстоятельство, что овеянная славой Греция их [обоих] не только не знала, но и имени их почти даже не слышала»» (письмо 79, стр. 317).

«Так как сам Эпикур говорит, что он когда-нибудь откажется от наслаждения и даже будет стремиться к страданию, если за наслаждение будет угрожать раскаяние или если, вместо более сильного страдания, можно будет ограничиться менее сильным» (т. I, «О спокойствии мудреца», стр. 582).

«Эпикур говорит: «если поджаривать мудреца в быке Фалариса, он воскликнет: «приятно! и меня нисколько не касается»»... Так как Эпикур говорит, что приятно переносить мучения» ([т. II] письмо 68, стр. 235; также письмо 67, стр. 248).

«Эпикур отличает два блага, из которых слагается знаменитое высшее и блаженное, а именно: чтобы тело не страдало и чтобы дух был спокоен» (письмо 66, стр. 241).

«Ибо Эпикур говорит, что мочевой пузырь и воспалённый живот доставляют ему страдания, не допускающие дальнейшего нарастания боли: тем не менее это для него счастливый день» (письмо 66, стр. 242).

«Я припоминаю замечательные слова Эпикура: «Эти садики... не возбуждают, но утоляют голод, а этими напитками они не увеличивают жажду, а успокаивают естественным и даровым средством». В этом наслаждении я состарился. Я говорю с тобой о тех желаниях, которые не удовлетворяются словами утешения и для успокоения которых необ-

ходимо что-либо дать. Ибо о тех чрезвычайных [желаниях], которые можно откладывать, удерживать или подавлять, я напомню только следующее: это наслаждение — естественное, не необходимое. Ты ему ничего не должен. Если ты что-либо платишь, то добровольно. Желудок не слушает наставлений, он требует, взывает, но он всё же не докучливый кредитор и успокаивается на малом, если только даёшь ему, что должен, а не то, что можешь» (письмо 21, стр. 80).

«Эпикур, которого вы принимаете как покровителя вашей лени и полагаете, что он предписывает приятное, располагающее к лени, и то, что ведёт к наслаждениям, говорит: «Редко судьба мешает мудрецу»» (т. I, «О стойкости мудреца», стр. 416).

«Эпикур не в меньшей степени порицает тех, которые страстно желают смерти, чем тех, которые [её] боятся, и говорит: «Смешно искать смерти из-за отвращения к жизни, так как своим образом жизни ты довёл до того, что приходится искать смерти». Так же он говорит в другом месте: «Что достойно осмеяния в такой степени, как стремиться к смерти, после того как из-за страха смерти ты сделал свою жизнь беспокойной?» И следующее: «Человеческое неблагоразумие, нет, безумие, так велико, что некоторые из-за страха смерти принуждают самих себя умереть»» [т. II, письмо 24].

«Я, по крайней мере, того мнения — скажу я это к неудовольствию моих единомышленников, — что учения Эпикура чистые и правильные и, если ближе посмотреть, суровые: знаменитое «наслаждение» сводится к малому и ограниченному, и те требования, которые мы предъявляем добродетели, он устанавливает для наслаждения. Он требует, чтобы наслаждение сообразовалось с природой, а что удовлетворяет природе, того [нужно] немного. Что же отсюда следует? Тот, кто называет счастьем праздный досуг и смену обжорства и сладострастия, ищет приличного защитника для дурного дела. И, пока он приходит туда, побуждённый привлекательным названием, он идёт за наслаждением, но не за тем, о котором ему говорят, а за тем, которое он принёс с собою» (т. I, «О счастливой жизни», стр. 542).

««Друзья»... имя которое дал им (т. е. *рабам*) наш Эпикур» ([т. II] письмо 107, стр. 526).

«Эпикур, порицатель Стильпона» (письмо 9, стр. 30).

«Ты должен знать, что то же самое говорит Эпикур...: «*один только мудрец умеет благодарить* [на деле]»» (письмо 81, стр. 326).

«Есть люди, говорит Эпикур, которые в своих стремлениях к истине обходятся без всякой посторонней помощи; он из числа тех, кто сам проложил себе дорогу. Этих-то людей он больше всего хвалит как таких, которые по внутреннему убеждению выдвинулись сами, самостоятельно. С другой стороны, есть люди, нуждающиеся в чужой помощи; сами они не пойдут вперёд, если никто другой не откроет пути перед ними, но зато уж тогда они будут следовать усердно. К числу таких относит он Метродора. Это, мол, тоже выдающийся ум, но только уже второго разряда» (письмо 52, стр. 177).

«Кроме этих, ты найдёшь ещё другой род людей — и этим также не следует пренебрегать — таких людей, которых можно заставить и понудить на правильный путь: им, однако, нужен не руководитель, а помощник и, так сказать, понудитель. Это третий класс [людей]» (там же).

«У Эпикура, этого известного учителя наслаждения, были определённые дни, в которые он скупо утолял свой голод с целью посмотреть, заметно ли будет какое-либо уменьшение в отношении полноты и тонкости

наслаждения или насколько оно уменьшится, и стоит ли это уменьшение того, что каждый оплачивает его тяжёлым трудом. Он, по крайней мере, рассказывает об этом в тех письмах, которые он писал Полиену в архонтство Харина, и даже хвастает, что он тратит на питание неполный асс, а Метродор, который ещё не настолько успел [в ограничении своих потребностей], целый асс. И, думаешь ты, при таком питании можно быть сытым? Да, и получить даже наслаждение, — не то слабое и скоропреходящее наслаждение, которое необходимо многократно возобновлять, а прочное и верное. Конечно, вода и ячменная крупа или кусок ячменного хлеба вещь мало приятная, но высшее наслаждение состоит в том, что ты даже из этого можешь получить наслаждение, в сознании, что довёл себя до того, чего не может лишить никакая превратность судьбы» (письмо 18, стр. 67).

«Эпикур написал это своё знаменитое поучение, в котором он убеждает его сделать Пифокла богатым не общепринятым, не сомнительным путём. «Если ты хочешь, — говорит он, — сделать Пифокла богатым, следует не денег ему прибавлять, а уменьшать его желания»» (письмо 21, стр. 79).

Ср. Стобей. Речь XVII. «Если ты хочешь сделать кого-либо богатым, не давай ему денег, но лиши его желаний».

««Несчастье — жить в необходимости, но жить в необходимости вовсе не является необходимостью». Почему же это вовсе не является? Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. *Возблагодарим же бога за то, что никого нельзя удержать в жизни. Обуздать самоё необходимость — дозволено...* сказал... Эпикур» (письмо 12, стр. 42).

«Среди других недостатков, глупость имеет ещё этот, ей свойственный: *она постоянно начинает жить*... Что же может быть более мерзким, чем старец, начинающий жить? Я не назвал бы автора этого изречения, если бы оно не принадлежало к числу менее известных, мало распространённых изречений Эпикура» (письмо 13, стр. 47).

««Тот больше всего наслаждается богатством, кто меньше всего в богатстве нуждается»... [это изречение] принадлежит Эпикуру» (письмо 14, стр. 53).

«Эпикур сказал: «Если ты будешь жить согласно природе, ты никогда не будешь беден; если же [ты будешь жить] по представлениям людей, ты никогда [не будешь] богат». Природа требует малого, людские же представления — непомерного» (письмо 16, стр. 60).

«Для многих достижение богатства явилось не концом их несчастий, а видоизменением» (письмо 17, стр. 64).

«Я переведу мой долг тебе на Эпикура... «Неумеренный гнев порождает безумие». Ты должен знать, насколько это верно, так как ты имел и раба и врага. Все люди подвержены гневу. Он возникает как на почвё любви, так и на почве ненависти, и как в серьёзных делах, так и среди игр и шуток. Важна не причина, подавшая повод к гневу, а индивидуальность лица, охваченного гневом. Так и относительно огня: не то важно, насколько он силён, но на какую попадает почву; в самом деле, негорючие предметы противостоят даже весьма сильному пламени, а сухие и горючие, наоборот, от одной искры разгораются в целый пожар» (письмо 18, стр. 69).

«Следует, — говорит [Эпикур], — прежде посмотреть, с кем ты ешь и пьёшь, чем на то, что ты ешь и пьёшь, ибо обжираться мясом без [общества] друга, это жизнь льва и волка» (письмо 19, стр. 72).

««Никто», — говорит он (т. е. Эпикур), — «не уходит из жизни иначе, чем как он родился»... Познал мудрость тот, кто умирает так же безмятежно, как он рождается» (письмо 22, стр. 84).

«Я могу... оплатить... изречением Эпикура..: «Тяжело постоянно начинать жизнь»» (письмо 23, стр. 87).

««Тот, кто свёл свои желания к этому (т. е. к хлебу и воде, к тому, чего требует природа, ср. письмо 110, стр. 548), тот может спорить о счастье с самим Юпитером», как говорит Эпикур» (письмо 25, стр. 97).

«Эпикур, который сказал: «Обдумай, что из двух лучше: или чтобы смерть пришла к нам, или чтобы мы [пришли] к ней»» (письмо 26, стр. 101).

«Богатство [говорит Эпикур] — это есть бедность, приведённая в согласие с законами природы» (письмо 27, стр. 105).

««Сознание проступка — начало спасения». Это, кажется мне, замечательно сказал Эпикур» (письмо 28, стр. 107).

«Эпикур в письме к одному из участников своих занятий сказал: «Это я [пишу] не для многих, а [только] для тебя: мы составляем друг для друга достаточно большую аудиторию»» (письмо 7, стр. 21).

«До сих пор мы повторяем за Эпикуром: «...ты должен служить философии, чтобы достигнуть истинной свободы. Тому, кто подчинился и весь отдался ей, не приходится долго ждать, он тотчас же становится свободным. Ибо само служение философии есть свобода»» (письмо 8, стр. 24).

«[Этих] людей сделала великими не школа Эпикура, а общение с ним» (письмо 6, стр. 16).

«Умно, по моему мнению, сказал Эпикур: «Преступнику может удаться скрыть [своё преступление], но уверенности в том, что [оно] не откроется, у него быть не может»» (письмо 97, стр. 480).

«Я читал имеющее отношение к этому вопросу письмо Эпикура, адресованное Идоменею. Он его просит бежать как можно [скорее] и поспешить, прежде чем вмешается какая-нибудь высшая сила и лишит свободы ухода. Однако, он же добавляет, что попытаться можно только [тогда], когда попытку можно будет совершить удобно и своевременно; но, говорит он, когда этот долгожданный момент наступит, следует выпрыгнуть. Помышляющему о бегстве он запрещает спать и он надеется на благополучный выход даже из самых затруднительных обстоятельств, если мы не поспешим раньше времени и не упустим удобный момент» (письмо 22, стр. 82).

«Ни один человек в здравом уме не боится богов. Ибо бояться того, что благодетельно, безумие; с другой стороны, никто не любит тех, кого он боится. Ты, наконец, Эпикур, обезоруживаешь бога: ты лишил его всякого оружия, всякого могущества; и чтобы никто не должен был бы его бояться, ты выбросил его за пределы мира. Этого бога, ограждённого нивесть какой огромной и непроходимой стеной, отделённого от соприкосновения и даже от взора смертных, нет причины бояться: у него нет никаких средств ни жаловать, ни вредить. Одинокий в пространстве между нашим небом и другим, без живого существа, без человека, без всего, он старается избегнуть развалин миров, падающих сверху и вокруг него, не внимая нашим мольбам, не интересуясь нами. И ты хочешь, чтобы казалось, что ты чтишь этого бога не иначе, как отца, и даже с чувством благодарности, полагаю я; а если ты не хочешь казаться благодарным, потому что он не оказал тебе никаких благодеяний, а тебя образовали эти

твои атомы и частицы, случайно и неожиданно сгустившись, — то почему ты чтишь [его]? За величие, говоришь ты, за [его] исключительную, единственную в своём роде природу. Пусть я тебе уступлю: ты, конечно, это делаешь без всякой надежды, не ожидая никакой награды. Есть, следовательно, нечто такое, что само по себе заслуживает того, чтобы его домогались, само достоинство чего тебя влечёт: это и есть добродетель» (т. I, «О благодеяниях», кн. IV, гл. 19, стр. 719).

[СТОБЕЙ. «СЕНТЕНЦИИ И ЭКЛОГИ». ЖЕНЕВА, 1609]

«Эпикур — в силу необходимости, по выбору, в силу... судьбы... О судьбе они [пифагорейцы] высказывались таким образом: Имеется, правда, в ней какая-то божественная часть, ибо от бога некоторые люди вдохновляются как на хорошее, так и на дурное. И очевидно, что именно по этой причине одни — счастливы, а другие — несчастны. На глазах у всех имеет место такое явление, что одни, предпринимая что-либо необдуманно и легкомысленно, часто преуспевают, а другие, напротив, несмотря на предварительное обсуждение и размышление над тем, как поступить в каком-либо деле правильно, ничего не добиваются. Есть ещё и другое проявление судьбы, в силу которого одни одарены, талантливы и способны на всё, другие же бесталанны и сами себе вредят, первые попадают во всякую цель, какую бы они ни наметили, последние же бьют мимо цели, так как мысль их никогда не идёт правильным путём, а беспорядочно. Это уже совпадает с несчастьем и ему не чуждо (non externum)» («Эклоги физические», кн. I, стр. 16).

«Эпикур (говорит, что время) случайный признак, т. е. следствие движений» (стр. 19).

«Эпикур [утверждает], что началом всего существующего являются тела, познаваемые умом, не заключающие в себе пустоты, не имеющие ни начала, ни конца; они не поддаются ни уменьшению, ни измельчению. Называется же [такое тело] атомом не потому, что оно самое меньшее [из того, что существует], но потому, что его нельзя разделить, так как оно лишено ощущений и не заключает в себе пустоты» (стр. 24).

«Эпикур [допускал], что первоначальные тела неразличимы по размерам и элементарны, а тела, из них (атомов) составленные, обладают весом. Движутся же атомы то отвесно (rectis lineis), то путём отклонения; а движение вверх — результат удара и отталкиваний» (стр. 33).

«Эпикур... [говорит], что в темноте цветные тела не имеют цвета» (стр. 35).

«Эпикур [утверждал], что атомы беспредельны по количеству, пустота же по размерам» (стр. 38).

«Эпикур вперемежку пользуется всякими названиями — пустота, пространство, место» (стр. 39).

«Эпикур [различал] два вида движений: по прямой линии и путём отклонения» (стр. 40).

Ср.: *Диоген Лаэрций* [40, из письма к Геродоту]: «если бы не было того, что мы называем пустотой, местом и неосязаемой природой».

«Эпикур [говорил], что мир погибает многими способами: частью — как животное, частью — как растение, частью же другими различными способами» («Эклоги физические», кн. I, стр. 44).

«Все другие философы [полагали], что мир одушевлён и управляется провидением. Левкипп же, Демокрит и Эпикур не [признавали] ни того,

ни другого из указанных [предположений], но [утверждали], что мир возник естественным путём из атомов сам собою» (стр. 47).

«Эпикур [говорил], что граница одних миров редка, других же — плотна, и из них [границ] одни подвижны, другие же неподвижны» (стр. 51).

Следующее место из Стобея, не принадлежащее Эпикуру, связано, возможно, с его представлением о самом возвышенном.

«Есть ли, отец, что-либо прекраснее, помимо указанного? (Под словами «помимо указанного» следует разуметь: фигуру, цвет и тело). — Только бог, сын мой; имя бога есть наилучшее и самое возвышенное» (стр. 50).

«Метродор, наставник Эпикура, утверждает: «Первопричины — это атомы и элементы»» (стр. 52).

«Левкипп, Демокрит и Эпикур [полагали], что бесчисленные миры [носятся] в бесконечности, по всем кругообращениям. Анаксимандр [утверждал], что бесчисленные видимые миры отстоят на равном один от другого расстоянии. Эпикур же [говорил], что расстояние между мирами не равно» (стр. 52).

«Эпикур не отвергает ни одного из этих мнений (а именно — из мнений относительно звёзд), придерживаясь возможного» (стр. 54).

«Эпикур говорит, что солнце представляет собой сгущённую земельную массу ноздреватого или губчатого строения, охваченную пламенем, [пробивающимся] сквозь поры» (стр. 56).

В большей степени, чем место, приведённое Шаубахом, цитированное выше место из «Эклог физических», кн. I, стр. 5, подтверждает, повидимому, представление о двух видах атомов. В этом месте «Эклог», в качестве бессмертных начал, наряду с атомами и пустотой, приводятся «однородные [частицы]», которые не являются εἴδολα, но получают следующее разъяснение: «они называются гомеомериями и элементами». Из этого места, во всяком случае, следует, что атомы, которые лежат в основе явлений, представляют собой, в качестве элементов, их гомеомерии и обладают свойствами тел, в основе которых они лежат. Это, конечно, неверно. Равным образом и Метродор приводит в качестве причин «атомы и элементы» (стр. 52).

[Тетрадь шестая]

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. «СОЧИНЕНИЯ». КЁЛЬН, 1688

«Да вот также и Эпикур позаимствовал у Демокрита свои основные положения» («Ковры», кн. VI, стр. 629).

«Кажется, что и Гомер знал бога, хотя он выводит богов, обуреваемых человеческими страстями. Не с таким благоговением относится к ним Эпикур» (кн. V, стр. 604).

«Эпикур же полагает, что устранение страдания и есть наслаждение; к этому, говорит он, должно стремиться, это то, что прежде всего влечёт от самого себя к самому себе, что, повидимому, вообще находится в движении . . . . . .

Итак, Эпикур и киренаики говорят, что наслаждение — это то, что прежде всего сродни [нашей природе]. Ибо добродетель, утверждают они, которая является спутницей наслаждения, [сама] порождает наслаждение» (кн. II, стр. 415).

«Эпикур же полагает, что всякая душевная радость зарождается в плоти, обладающей чувствительностью прежде всего...

Метродор в своём трактате, носящем заглавие «Бо́льшая причина для нашего внутреннего счастья есть та, которая имеет начало в делах», говорит: «Что́ иное есть душевное благо, как не здоровое состояние тела и достоверная надежда, что оно таковым же и останется?»» (кн. II, стр. 417).

«Эпикур, по крайней мере, допускает, что тот, кто, по его определению, мудр, желает из-за какой-то выгоды поступить неправедно, но он не может получить уверенности, что это останется скрытым, так что, если он будет знать, что останется необнаруженным, то, по его [Эпикура] мнению, он поступит неправедно» (кн. IV, стр. 532).

Клименту небезызвестно, что надежда на загробную жизнь также не свободна от принципа полезности.

«Если же кто-либо воздержится от совершения зла в надежде на награду праведным от бога, то это не значит быть праведным по доброй воле (ne hic quidem sua sponte bonus est). Ибо, подобно тому как того делает праведным страх, так этого делает праведным награда, — вернее, приводит к тому, что он кажется праведным» (там же, сл. стр.).

«Эпикур, который ставил наслаждение гораздо выше истины, полагает, что [вера есть] предвосхищение мысли (anticipationem). Предвосхищение же он определяет как намёк на что-то очевидное и на ясное понятие о предмете. Однако, никто не может ни исследовать, ни сомневаться, ни даже думать и ни опровергать (arguere) — без первоначального представления» (кн. II, стр. 365—366).

Климент добавляет:

«Если, таким образом, вера есть не что иное, как предвосхищение мысли относительно того, о чём говорится и т. д.»

Из этого можно видеть, что следует понимать под верой.

«Демокрит отвергает брак и деторождение из-за доставляемых ими многочисленных неприятностей и из-за того, что они отвлекают (abstractis) от более необходимого. С ним соглашается и Эпикур и все те, кто усматривает благо в наслаждении, а также в отсутствии волнений и боли» (кн. II, стр. 421).

«Эпикур же, наоборот (contra), полагает, что одни только греки могут заниматься философией» (кн. II, стр. 302).

«Прекрасно, следовательно, говорит Эпикур в письме к Менойкею: «Пусть никто, пока он молод, не откладывает занятий философией и т. д.»» (кн. IV, стр. 508).

Ср. у Диогена Лаэрция письмо к Менойкею.

«Но эпикурейцы говорят, что есть и у них кое-что запрещённое к произношению (arcana) и не всякому разрешается читать эти слова, [написанные] буквами» (кн. IV, стр. 575).

По мнению Климента Александрийского, апостол Павел имел в виду Эпикура, когда он говорил:

«Смотрите же, чтоб не нашёлся кто-нибудь способный совратить вас философией и пустым обольщением, следуя преданию человеческому, *стихиям мира, а не* Христу. Философии же [остерегайтесь] не всякой, а такой, как *эпикурейская*, о которой упоминает в «Деяниях апостолов» Павел, осуждая её за то, что *она отвергает промысел* и *обожествляет наслаждение*, и всякой другой, если она возвеличила стихии, не поставив над ними творческой первопричины, и не дошла до мысли о творце» (кн. I, стр. 295).

Хорошо, что отметаются философы, не фантазирующие о боге.

Теперь это место понимают лучше, теперь знают, что оно относится ко всякой вообще философии.

[ЛУЦИЙ АННЕЙ СЕНЕКА. «СОЧИНЕНИЯ». АМСТЕРДАМ, 1672]

«Эпикур утверждает, что все эти причины могут существовать, и пытается дать ещё ряд других, при этом он порицает тех, кто утверждает, что имеется лишь какая-нибудь одна из этих причин: ведь трудно ручаться за какую бы то ни было достоверность в таких вещах, о которых приходится, по необходимости, строить одни только предположения. Следовательно, как он говорит, землетрясение может быть вызвано водой, если она вымывает и сносит некоторые части, которые в неповреждённом

состоянии служили опорой соответствующему участку земли, а будучи ослаблены, не могут его больше поддерживать. Земля может так же быть приводима в движение под давлением воздуха. А именно, может быть, воздух выводится из состояния равновесия под влиянием входящего внешнего воздуха. Может быть, воздух сотрясается и приходит в движение под действием какой-либо внезапно обрушивающейся части. Может быть, в той или иной части земля поддерживается некиим подобием колонн и столбов, — когда же они повреждаются и распадаются, то лежащая сверху тяжесть сотрясается. Может быть, горячая масса воздуха, превратившись в огонь, несётся подобно молнии, сокрушая всё, что встречает на своём пути. Может быть, болотные и стоячие воды увлекаются каким-то ветром, и отсюда или земля сотрясается ударом, или движущаяся масса воздуха, разрастаясь и увеличивая свою скорость в самом движении, выносится из самых глубин наружу. Однако, ни одна из причин [вызывающих землетрясение], не является, по его мнению, более действительной, чем ветер» (т. II, «Естественно-исторические вопросы», кн. VI, гл. 20, стр. 802).

«По этому вопросу больше всего расходятся две школы: эпикурейцев и стоиков, и каждая из них указывает иной путь к покою. Эпикур говорит: «Не станет мудрец заниматься государственными делами, разве только случится что-нибудь особенное».

Зенон говорит: «Мудрец будет заниматься государственными делами, разве только что-нибудь ему помешает». Один стремится к спокойствию по внутреннему побуждению, другой — по [внешней] причине» (т. I, «О спокойствии мудреца», гл. 30, стр. 579).

«И ценится наслаждение не то [какое имел в виду] Эпикур, так как оно трезвое и воздержанное; они же прибегают к одному только имени в поисках какого бы то ни было защитного покрова для своего распутства. Таким образом они теряют единственное хорошее качество, которое они сохранили в своей порочности: стыд грешить. В самом деле они хвалят то, что их раньше заставляло краснеть, и хвастаются пороком, и по этой причине даже молодёжь не может воспрянуть, так как постыдная распущенность скрыта под приличным названием» (т. I, «О счастливой жизни», гл. 12, стр. 541).

«Ибо все они (т. е. Платон, Зенон, Эпикур) говорили, не как они сами жили, но как следует жить» (там же, гл. 18, стр. 550).

«Значит, божество не расточает милостей, но, далёкое от всяких забот и не интересуясь нами, оно даже не смотрит на мир, оно делает что-нибудь другое или (что Эпикуру кажется величайшим блаженством) не делает ничего, и добрые дела столь же мало трогают его, как и беззакония» (т. II, «О благодеяниях», кн. IV, гл. 4, стр. 699).

«В данном месте следует воздать справедливость утверждению Эпикура, который беспрестанно жалуется на то, что мы неблагодарны по отношению к прошлому, не помним благ, которые мы получили, и даже не считаем их среди наслаждений, между тем как нет более верного наслаждения, чем то, которого уже нельзя лишиться» (там же).

«Рассуждать можно с Сократом, сомневаться с Карнеадом, наслаждаться покоем с Эпикуром, побеждать человеческую природу со стоиками, совершать эксцентричности с киниками, и сообразно естественному порядку идти в ногу с каждым веком, как его современники» (т. I, «О кратковременности жизни», стр. 512).

«С этой стороны у нас борьба с изнеженной и пребывающей в уединении толпой эпикурейцев, философствующих за пиршественными столами; для них добродетель — служанка наслаждений: наслаждениям

она повинуется, наслаждениям она служит, она видит превосходство наслаждений над собой» (т. I, «О благодеяниях», кн. IV, гл. 2, стр. 569).

«Как же может добродетель управлять наслаждением, за которым она следует, в то время как следовать — дело повинующегося, а управлять — дело приказывающего?» (т. I, «О счастливой жизни», гл. 11, стр. 538).

«Для вас (т. е. для эпикурейцев) наслаждение значит предавать своё тельце изнеживающей праздности, пребывать в беззаботности, весьма похожей на сон, укрываться под густою тенью, услаждать неподвижный вялый дух чувствительнейшими размышлениями, как вы говорите, тешить душу и насыщать в тени садов яствами и напитками ваши хворые от безделья тела. Для нас наслаждение значит творить благодеяния, будь то требующие больших усилий, лишь бы только облегчить труды других; будь то сопряжённые с опасностью, лишь бы только избавить от опасности других; будь то обременительные для нашего собственного достояния, лишь бы только уменьшить нужду и затруднения других» (т. I, «О благодеяниях», кн. IV, гл. 13, стр. 712).

«Люди неопытные и несведущие не перестают совершать ошибки: они то и дело попадают в этот беспредельный, ничем не заполненный хаос Эпикура» (т. II, письмо 72, стр. 174).

«Эпикурейцы принимали только две части философии: физику и этику; логику они отрицали. Затем, когда сами факты заставили их подвергнуть разбору спорное, выявлять ложное, скрывающееся под видом истинного, они сами также ввели под другим именем логику, назвав её: «О правилах суждения», *но они считают её добавлением к физической части*» (письмо 89, стр. 397).

«Эпикурейский бог... ни сам ничего не делает, ни других не заставляет [делать]» (т. II, «На смерть Цезаря Клавдия», стр. 851).

««Что ж, — говоришь ты, — Сенека, ты рекомендуешь мне покой? — Ты, [значит], переходишь на эпикурейские поучения». — Да, я рекомендую тебе покой, чтобы ты в это время делал [нечто] более важное и более красивое, чем то, что ты оставил» (письмо 68, стр. 251).

«Я не настолько глуп, чтобы в данном месте придерживаться известной эпикурейской басни, и скажу, что страх перед потусторонним миром [есть страх] пустой: не вращается Иксион на колесе; не падает скала с плеч Сизифа в противоположную сторону, ничьи внутренности не могут ежедневно пожираться и вновь отрастать.

Никто не является настолько младенцем, чтобы бояться Цербера, мрака и привидений, принимающих вид обнажённых костей. Смерть или превращает нас в ничто, или переносит нас в другое место. Для тех, которые перенесены в другое место, остаётся лучшее, так как они освобождены от бремени; для тех же, которые превращены в ничто, не остаётся ничего, так как от них одинаково далеко как добро, так и зло» (письмо 24, стр. 93).

Конец

И. СТОБЕЙ. «СЕНТЕНЦИИ И ЭКЛОГИ». ЖЕНЕВА, 1609

«Хвала блаженной природе за то, что необходимое она сделала легкодостижимым, а труднодостижимое — не необходимым.

Если ты хочешь сделать кого-либо богатым, не давай ему денег, но лиши его желаний» (речь XVII, стр. 157).

«Умеренность — это добродетель подавления желаний, при помощи которой разумом умеряют стремления, направленные на дурные наслаждения.

Свойство умеренности — быть в состоянии подавлять рассудком желание, направленное на дурные удовольствия и наслаждения, стойко и мужественно переносить естественные лишения и печаль» (речь XVII, стр. 157).

«Мы рождаемся раз, дважды не дано родиться [никому], и вечно жить невозможно (necessarium est aetatem finiri). Ты, который не властен даже над своим завтра (qui ne crastinum diem quidem in tua potestate habes), выбираешь момент (tempus differs). Жизнь всех погибает из-за медлительности, и по этой именно причине каждый из нас умирает в разгаре своей деятельности» (речь XVI, стр. 155).

«Я переполняюсь радостью, [доставляемой мне] моим бедным телом, имея воду и хлеб, и плюю на дорогостоящие наслаждения, не из-за них самих, а вследствие связанных с ними неприятностей.

Мы тогда имеем нужду в наслаждении, когда из-за его отсутствия мы страдаем; когда же мы из-за этого не страдаем, владея своими чувствами, тогда нет никакой нужды в наслаждении, ибо не естественное наслаждение производит внешние неприятности, а стремление к тому, что связано с пустыми представлениями» (речь XVII).

«Законы изданы для мудрецов не с той целью, чтобы они не поступали несправедливо, но чтобы они не подвергались неправедным действиям» (речь о государстве, XLI, стр. 270).

«Смерть для нас ничто, ибо то, что погибло, то не чувствует, то же, что бесчувственно, для нас ничто» (речь о смерти, CXVII, стр. 599).

«Эпикур Гаргетский убеждённо говорит: «Тот, кто не довольствуется малым, не довольствуется ничем». Он же заявлял, что, имея хлеб и воду, он готов оспаривать счастье у Зевса» (речь XVII, стр. 158).

«Откуда и Эпикур полагает, что люди честолюбивые и славолюбивые не должны предаваться покою, а, следуя своим природным наклонностям, должны заниматься государственными и общественными делами, так как они больше будут тревожиться и сокрушаться от бездействия, если им не удастся достичь того, к чему они стремятся. Ведь не большим или малым количеством содеянного, а тем, насколько оно прекрасно или постыдно, обусловлено спокойное или тревожное состояние духа...

Ибо, как сказано, оставление в пренебрежении прекрасного, не менее чем осуществление постыдного, тягостно и тревожно (molestum et turbulentum)» (речь о самообладании, 29, стр. 206).

«Когда кто-то сказал: «мудрец не влюбится, по крайней мере, [живой] свидетель... Эпикур...»

«Я, сказал [Хризипп], воспользуюсь этим доказательством, ибо, если... бесчувственный Эпикур... и не говорит [этого], то следует ли, что он не влюбляется? (ne sapiens quidem eo capietur)»» (речь о сладострастии и любви, LXI, стр. 393).

«Те, которые распространяют мнения своенравных философов, которые считают наслаждение неестественным, но для которых оно случается естественно, по справедливости, благодаря умеренности, свободе. Как же тогда в таком случае душа, как говорит Эпикур, радуется и находит удовлетворение (tranquillatum) в наслаждениях тела, хотя они менее значительны» (речь о неумеренности, VI, стр. 81 и 82).

«Эпикур говорит, что все боги имеют человекоподобный вид, но познать их можно только умом из-за тонкости и природы изображений. Он

же считает неразрушимыми следующие четыре субстанции: атомы, пустоту, бесконечность и подобные *части*, которые называются также *гомеомериями* и *элементами*» («Эклоги физические», кн. 1, стр. 5).

[ЛУКРЕЦИЙ. «О ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ»]

КНИГА ЧЕТВЁРТАЯ

«[Есть у вещей то, что мы за] образы их [почитаем];
Тонкой подобно плеве, от поверхности тел отделяясь,
В воздухе реют они, летая во всех направленьях» (ст. 34 и сл.).

«Ибо и форму и вид хранят отражения этп
Тел, из которых они выделяясь, блуждают повсюду» (ст. 49 и сл.).

«Значит, подобным путём непременно и призраки могут
Неизмеримую даль пробегать во мгновение ока,
Прежде всего потому, что довольно ничтожной причины,
Чтò бы их, сзади толкнув, далеко уносила и гнала...
И, наконец, потому, что их редкая ткань при полёте
Без затрудненья пройти сквозь любые способна преграды
И просочиться везде, где угодно, в пространстве воздушном»
(ст. 192 и сл.).

«... неизбежно признать вылетанье
Телец, которые бьют по глазам, вызывая в них зренье.
Запахи также всегда от *известных* вещей *истекают*,
Так же, как холод от рек, зной от солнца, прибой от солёных
Моря валов, что кругом изъедает прибрежные стены;
Разные звуки летят постоянно по воздуху всюду;
Часто нам в рот, наконец, попадает солёная влага,
Если вдоль моря идём; а когда наблюдаем, как рядом
С нами полынный настой растворяют, мы чувствуем горечь.
Так ото всяких вещей непрестанным потоком струятся
Всякие вещи, везде растекаясь, по всем направленьям;
Без остановки идёт и без отдыха это теченье,
Раз непрерывно у нас возбуждается чувство, и можем
Всё мы увидеть всегда, обонять и услышать звучащим»
(ст. 217 и сл.).

«Дальше, раз ощупью мы, осязая любую фигуру,
Можем признать в темноте её тою же самой, что видим
Мы среди белого дня, в освещении ярком, то, значит,
Сходным путём возбуждаются в нас осязанье и зренье»
(ст. 231 и сл.).

«*Видим из этого мы, что причиною зрения служат*
Образы нам, и без них ничего мы не можем увидеть».
(ст. 238 и сл.).

«Так происходит, что мы различаем, насколько далёко
Каждая вещь отстоит. И чем гонится воздуха больше,
Чем протяжённей струя, что наши глаза задевает,
Тем отдалённее нам представляются разные вещи.
Надо сказать, что идёт это всё с быстротой чрезвычайной,
Так что мы сразу и вещь и её расстояние видим» (ст. 251 и сл.).

«Так же и образ: когда отразится от зеркала, тотчас
К нашему взору идя, пред собой он толкает и гонит
Воздух, который меж ним и глазами у нас расположен,
Делая так, что его целиком ощущаем скорее,
Нежели зеркало, мы. Но, лишь только мы зеркало видим,
Тотчас приходит от нас до него доносящийся образ
И, отражённый, опять до наших глаз достигает,
И пред собою струю он нового воздуха гонит,
Делая так, что его мы до образа видим; и это
Видеть нам образ даёт в расстояньи от зеркала должном»
(ст. 280 и сл.).

КНИГА ПЯТАЯ

«... стоявшая долгие годы
Рухнет громада тогда, и погибнет строение мира» (ст. 96 и сл.).

«И не на деле уж лучше уверимся мы, а рассудком,
Что уничтожиться всё с ужасающим грохотом может»
(ст. 109 и сл.).

«Ибо, коль мы о частях или членах чего-нибудь знаем,
Что и начала имели тела их и формы их смертны,
Мы заключаем тогда, что и в целом предмет этот смертен,
Как и рождён вместе с тем. [И если огромные мира
Члены и части, — я вижу, — погибнув, опять возникают,
Ясно, что] было когда-то начальное некое время
И для небес и земли, и что им предстоит разрушенье»
(ст. 241 и сл.).

«Иль, наконец, ты не видишь...
. . . . . .
Храмы ветшают богов и кумиры приходят в упадок,
А божество неспособно продлить роковые пределы
И побороть непреложный закон и порядок природы»
(ст. 307 и сл.).

«Кроме того, всё то, что вечным должно оставаться,
Или, по плотности тела, должно, отражая удары,
Не допускать, чтобы что-нибудь внутрь проникало и связи
Тесные разъединяло частей, — таковая природа
Есть у материи тел, на что я указывал раньше, —
Или же может оно потому сохраняться вовеки,
Что не подвержено вовсе толчкам, — пустоты это свойство:
Неосязаема вовсе она и ударов не терпит;
Или ещё потому, что кругом нет места, куда бы
Всё это будто бы врозь могло разойтись и растаять, —
Вечное всё таково мироздание в целом, и нету
Вне его места, чтоб врозь разлететься, и тел нет, какие
Пасть на него бы могли и толчком его мощным расторгнуть»
(ст. 352 и сл.).

«Смерти не замкнута дверь ни для свода небес, ни для солнца,
Ни для земли, ни для вод на равнинах глубокого моря, —
Настежь отверста она и зияет огромною пастью» (ст. 374 и сл.).

«Дело ведь в том, что тогда, в старину, поколениям смертных
Дивные лики богов случалось, и бодрствуя, видеть,

Иль ещё чаще во сне изумляться их мощному стану.
Чувства тогда приписали богам, потому что, казалось,
Телодвиженья они совершали и гордые речи,
Шедшие к их красоте лучезарной и силе, вещали.
Вечной считалась их жизнь, потому что всегда неизменным
Лик оставался у них и всё тем же являлся их образ;
Главным же образом мощь почиталась их столь непомерной,
Что одолеть никакой невозможно, казалось, их силой.
И потому несравненным богов полагали блаженство,
Что не тревожит из них ни единого страх перед смертью.
И в сновиденьях ещё представлялось людям, что боги
Много великих чудес совершают без всяких усилий»
(ст. 1168 и сл.).

КНИГА ШЕСТАЯ [36]

Точно так же, как νοῦς Анаксагора проявляется у софистов (у них νοῦς становится realiter * небытием мира) и это непосредственное *демоническое движение* как таковое становится объективным в *даймонии* Сократа, — так сократовское практическое движение вновь становится общим и идеальным у Платона, и νοῦς развёртывается в царство идей. У Аристотеля этот процесс опять охватывает единичное, которое, однако, теперь действительно оказывается единичностью, выражаемой в понятиях.

Подобно тому, как в истории философии существуют узловые пункты, которые возвышают философию в самой себе до конкретности, объединяют абстрактные принципы в единое целое и таким образом прерывают прямолинейное движение, — так существуют и такие моменты, в которые философия обращает свой взор на внешний мир, уже не ради постижения; выступая как действующее лицо, она, так сказать, завязывает интриги с миром, выходит из прозрачного царства Амента и бросается в объятия мирской сирене. Это карнавал философии; тогда она принимает собачий облик как киник, рядится в одежду жреца как александриец, или в душистое весеннее одеяние как эпикуреец. Для неё существенно теперь то, что она надевает на себя характерные маски. Как, по преданию, Девкалион бросал при сотворении людей через плечо камни, так философия, решившись создать мир, устремляет свой взор назад (светящимися островками выделяются там останки её матери); но как Прометей, похитивший с неба огонь, начинает строить дома и водворяться на земле, так философия, охватившая целый мир, восстаёт против мира явлений. Такова в настоящее время гегелевская философия.

---

* — реально, в действительности. *Ред.*

В то время как философия замкнулась в завершённый, целостный мир, определённость этой целостности оказалась обусловленной её развитием вообще; этим развитием обусловлена и та форма, которую принимает превращение философии в практическое отношение к действительности. Таким образом, во всём мире вообще обнаруживается внутренний разлад, и притом доведённый до крайности, так как духовное существование стало свободным, обогатилось до всеобщности. Биение сердца создало различие внутри себя — в той конкретной форме, которая присуща целостному организму. Разлад мира только тогда причинно обусловлен, когда его стороны являются целостными. Следовательно, мир, который противостоит целостной в себе философии, — это расколовшийся мир. Тем самым и проявления активности этой философии раскалываются, становятся противоречивыми; объективная всеобщность философии превращается в субъективные формы отдельного сознания, в которых проявляется её жизнь. Обыкновенные арфы звучат в любой руке; эоловы арфы — лишь тогда, когда по их струнам ударяет буря. Не нужно приходить в смятение перед лицом этой бури, которая следует за великой, мировой философией.

Тот, кто не понимает этой исторической необходимости, должен, будучи последовательным, отрицать, что вообще после завершённой философии ещё могут существовать люди, или же он должен признать диалектику меры как таковую — высшей категорией сознающего себя духа и утверждать вместе с некоторыми гегельянцами, неправильно понимающими нашего учителя, что *умеренность* есть нормальное проявление абсолютного духа; но умеренность, выдающая себя за регулярное проявление абсолютного, сама становится безмерной, а именно — безмерной претензией. Без этой необходимости нельзя понять, как могли появиться после Аристотеля Зенон, Эпикур, даже Секст Эмпирик, как после Гегеля оказались возможными попытки новейших философов, бесконечно жалкие в большей своей части.

В такие эпохи взгляды половинчатых умов противоположны взглядам цельных полководцев. Они полагают, что можно поправить дело уменьшением боевых сил, их раздроблением, мирным договором с реальными потребностями, — между тем как Фемистокл побудил афинян, когда Афинам угрожало опустошение, совершенно покинуть город и основать новые Афины на море, в иной стихии.

И мы не должны забывать, что за такими катастрофами наступает железная эпоха, — счастливая в том случае, если она ознаменована титанической борьбой, достойная сожаления, если она походит на века, ковыляющие за великими эпохами

в истории искусства: эти века занимаются воспроизведением — в изделиях из воска, гипса и меди — того, что́ возникло из каррарского мрамора, — совершенно так же, как Афина Паллада возникла из головы отца богов, Зевса. Но эпохи, наступающие вслед за завершённой в себе философией и за субъективными формами её развития, имеют титанический характер потому, что грандиозен разлад, образующий их единство. Так римская эпоха наступает после стоической, скептической и эпикурейской философии. Эти эпохи оказываются злополучными и железными, потому что их боги умерли, а новая богиня является ещё непосредственно в виде неведомой судьбы, в виде чистого света или сплошного мрака. У неё нет ещё красок дня. Корень несчастья в том, что тогда дух времени, духовная монада, насыщенная в себе, идеально сформировавшаяся во всех направлениях, не может признать такой действительности, которая сформировалась помимо неё. Счастливой стороной этого несчастья оказывается субъективная форма, модальность, в которой философия, как субъективное сознание, относится к действительности.

Так, например, эпикурейская, стоическая философия были счастьем для своего времени; так ночная бабочка, после захода общего для всех солнца, ищет света ламп, которые люди зажигают каждый для себя.

Другая сторона, более важная для историка философии, заключается в том, что этот процесс превращения философии, её претворение в плоть и кровь, оказывается различным, смотря по определённости, которая, как родимое пятно, отличает завершённую в себе и конкретную философию. В то же время это является возражением по адресу тех, которые полагают и в своей абстрактной односторонности приходят к заключению, что, например, гегелевская философия сама себя осудила, так как Гегель считал осуждение Сократа справедливым, т. е. необходимым, и так как Джордано Бруно должен был искупить своё пламенное воодушевление в дымном пламени костра. Но в философском отношении важно отметить эту сторону, так как на основании определённой формы этого превращения можно сделать обратное заключение относительно имманентной определённости и всемирно-исторического характера хода развития философии. То, что́ прежде проявлялось как процесс роста, теперь стало определённостью; то, что́ являлось существующей в себе отрицательностью, стало отрицанием. Мы словно видим здесь curriculum vitae * философии в его наиболее сосредоточенном выражении, в его субъективной заострённости, подобно тому как на основании смерти героя можно судить о том,

* — жизненный путь. *Ред.*

какова была его жизнь. Положение, занимаемое эпикурейской философией, я считаю такой именно формой греческой философии, — это, вдобавок, должно служить оправданием, почему я не выдвигаю на передний план те или иные моменты, взятые из предшествующих систем, и не объявляю их условиями развития эпикурейской философии. Наоборот, я умозаключаю от последней к первым и таким образом предоставляю ей самой выразить своё особое положение.

Чтобы ещё точнее определить некоторые черты субъективной формы философии Платона, я рассмотрю подробнее некоторые взгляды, высказанные профессором Бауром в его сочинении «Христианский элемент в платонизме». Таким образом мы получаем результат путём противопоставления друг другу противоположных взглядов.

«Христианский элемент в платонизме, или Сократ и Христос». Соч. Д. Ф. Х. Баура. Тюбинген, 1837.

Баур говорит на стр. 24:

«Итак, философия Сократа и христианство, если их рассматривать в этом исходном пункте, относятся друг к другу как самопознание и сознание греховности».

Нам кажется, что сравнение Сократа с Христом доказывает, при подобной формулировке, как раз противоположное тому, что́ требовалось доказать, а именно, что между Сократом и Христом не обнаруживается никакой аналогии. Конечно, самопознание и сознание греховности относятся друг к другу как общее к частному, а именно как философия к религии. Такую позицию занимает любой философ как древнего, так и нового времени. Это оказалось бы скорее вечным разделением обеих областей, чем установлением их единства, но это было бы, конечно, и соотношением, так как всякое разделение есть разделение чего-то единого. Это означало бы лишь то, что философ Сократ относится к Христу, как философ — к учителю религии. Если устанавливается сходство, аналогия между благодатью и сократовским повивальным искусством, иронией, то это выясняет лишь крайнее противоречие, а не аналогию. Сократовская ирония, как её понимает Баур и как необходимо понимать её вслед за Гегелем, а именно в качестве диалектической ловушки, при посредстве которой обыденный здравый смысл оказывается вынужденным выйти из всяческого своего окостенения и дойти — не до самодовольного всезнайства, а до имманентной ему самому истины, — эта ирония есть не что иное, как форма, свойственная философии в её субъективном отношении к обыденному сознанию. То, что в лице Сократа она приняла форму ирони-

зирующего человека, мудреца, вытекает из основного характера греческой философии и из её отношения к действительности; у нас ирония, в качестве общей имманентной формы, преподносилась Фридрихом фон Шлегелем, как некоторого рода философия. Но объективно, по содержанию, и Гераклит, не только презирающий обыденный здравый смысл, но и ненавидящий его; и даже Фалес, который учит, что всё состоит из воды, — между тем как всякий грек знал, что он не может прожить одной водой; и Фихте с его создающим мир «Я», между тем как даже Николаи понимал, что он не может создать мир, — словом, всякий философ, отстаивающий имманентность против эмпирической личности, прибегает к иронии.

Наоборот, в благодати, в сознании греховности, не только субъект, который удостаивается помилования, который доводится до сознания греховности, но и тот субъект, от которого исходит помилование, а также и тот, который возвышается благодаря сознанию греховности, — являются эмпирическими личностями.

Итак, если здесь обнаруживается аналогия между Сократом и Христом, то она заключается в том, что Сократ является воплощённой философией, а Христос — воплощённой религией. Однако здесь идёт речь не об общем отношении между философией и религией, но вопрос заключается, наоборот, в том, как воплощённая философия относится к воплощённой религии. То, что между ними существует отношение, есть очень неопределённая истина или, скорее, общее условие постановки вопроса, а не определённое обоснование ответа. В этом стремлении обнаружить христианский элемент в Сократе отношение вышеупомянутых личностей, Христа и Сократа, не выясняется точнее, но лишь определяется вообще как отношение философа к учителю религии, и точно такая же бессодержательность обнаруживается в том, что общее нравственное расчленение сократовской идеи, платоновское государство, приводится в связь с общим расчленением идеи, а Христос, как историческая индивидуальность, приводится в связь главным образом с церковью *.

Если правильно замечание Гегеля, с которым соглашается Баур, что Платон отстаивал в своём государстве греческую субстанциальность против надвигавшегося принципа субъективности, то ведь именно Платон диаметрально противоположен Христу, так как Христос отстаивал момент субъективности против существующего государства, которое он признавал лишь мирским и, следовательно, нечестивым. То, что платоновское

* Далее в рукописи перечёркнуто: «При этом упускается из виду важное обстоятельство, заключающееся в том, что государство Платона есть его духовный продукт, а церковь, наоборот, — нечто, совершенно отличающееся от Христа». *Ред.*

государство оставалось идеалом, а христианская церковь стала реальностью — тоже не есть ещё истинное различие. Это различие выражает в перевёрнутом виде то, что платоновская идея следовала за реальностью, между тем как христианская предшествовала реальности.

Вообще, гораздо правильнее было бы сказать, что платоновские элементы имеются в христианстве, вместо того чтобы говорить, что христианские элементы имеются у Платона, тем более, что древнейшие отцы церкви, например Ориген, Ириней, исторически отчасти исходили из платоновской философии. В философском отношении важно то, что в платоновском государстве первенствующим сословием является сословие обладателей знания, или мудрецов. Это можно сказать и об отношении платоновских идей к христианскому логосу (стр. 38), платоновского воспоминания — к христианскому обновлению человека, возвращающегося к своему первоначальному образу (стр. 40), платоновского падения душ — к христианскому грехопадению (стр. 43), миф о предсуществовании души.

Отношение мифа к платоновскому сознанию, платоновское переселение душ, связь со звёздами.

Баур говорит на стр. 83:

«Ни одна из философских систем древнего мира не проникнута религиозным характером в такой степени, как платонизм».

«Это должно вытекать и из того, что Платон определяет задачу философии» (стр. 86) как «освобождение, избавление, отделение» души от тела, как умирание и «помыслы о смерти».

«То, что эта искупительная сила в конечном счёте постоянно приписывается философии, является, во всяком случае, односторонностью платонизма» (стр. 89).

С одной стороны, можно было бы согласиться с замечанием Баура, что ни одной философской системе древнего мира религиозный характер не присущ в такой степени, как платонизму. Но это имело бы лишь тот смысл, что ни один философ не учил философии с таким религиозным воодушевлением, что ни у одного из них философия не имела в такой мере определённость и форму, так сказать, религиозного культа. У таких, более сильных, философов, как Аристотель, Спиноза, Гегель, их отношение само принимало в большей степени всеобщую форму и не так погружено было в эмпирическое чувство. Но поэтому и содержательней, горячей, благотворнее для просвещённого общественного духа — то воодушевление, с которым Аристотель прославляет «теоретическое познание», как наилучшее, как «самое приятное и превосходное», или восхищается разумом природы в трактате «о живой природе», то воодушевление, с которым Спиноза говорит о рассмотрении мира «под углом зрения вечности», о любви к богу или о «свободе человеческого

духа», то воодушевление, с которым Гегель раскрывает вечное осуществление идеи, грандиозный организм духовного мира. Поэтому платоновское воодушевление, в своей предельной стадии, перешло в экстаз, а воодушевление Аристотеля, Спинозы, Гегеля — в чистое, идеальное пламя науки; поэтому первое было лишь грелкой для отдельных умов, а последнее оказалось животворящим духом всемирно-исторических процессов.

С одной стороны, можно, таким образом, утверждать, что именно в христианской религии, как в высшей стадии религиозного развития, оказывается больше сходства с субъективной формой платоновской философии, чем с субъективной формой других философских учений древнего мира. Но на этом же основании можно, наоборот, с таким же правом утверждать, что ни в какой другой философской системе не может явственнее выразиться противоположность религиозного и философского элементов, потому что в последнем философия является в религиозном определении, а в первом религия — в философском определении.

Далее, изречения Платона об избавлении души и т. п. ничего не доказывают, потому что всякий философ желает освободить душу от её эмпирической ограниченности; аналогия с религией являлась бы лишь недостатком философии, если в этом усматривать задачу философии, — тогда как это является лишь условием разрешения этой задачи, лишь началом начала.

Наконец, вовсе не недостатком Платона, не односторонностью является то, что он приписывает эту искупительную силу в конечном счёте философии, — как раз эта односторонность и делает его философом, а не вероучителем. Это не односторонность платоновской философии, а та сторона, благодаря которой она только и является философией. Именно благодаря этому он сызнова отвергает — признанную выше неудовлетворительной — формулировку, которая считает задачей философии то, что́ вовсе не есть дело философии.

«Итак, стремление подвести под то, что́ познано философией, такую основу, которая не зависит от субъективности индивида, — это и послужило основанием, почему Платон именно тогда, когда он излагает истины, представляющие высший нравственно-религиозный интерес, выражает их вместе с тем в мифической форме» (стр. 94).

Выясняется ли что-либо таким образом? Не подразумевается ли в этом ответе, по существу дела, вопрос об основании для этого основания? Возникает именно вопрос, почему Платон стремился подвести под то, что́ познано философией, положительную, прежде всего мифическую основу. Подобное стремление представляется наиболее удивительным из всего того, что́ можно сказать о философе, если он не находит объективной силы

в самой своей системе, в вечной мощи идеи. Поэтому Аристотель называет мифологизирование гномологизированием *.

Если ограничиться внешней стороной дела, можно найти ответ в субъективной форме платоновской системы, а именно в её диалогической форме и в иронии. Изречение индивида, которое утверждает себя как таковое, в противоположность мнениям или индивидам, нуждается в опоре, благодаря которой субъективная достоверность становится объективной истиной.

Но затем возникает вопрос: почему это мифологизирование встречается в тех именно диалогах, в которых преимущественно излагаются нравственно-религиозные истины, между тем как чисто метафизический диалог «Парменид» свободен от них? Возникает вопрос: почему эта положительная основа оказывается мифической и опирается на мифы?

И здесь мы находим разгадку. При выяснении определённых нравственных, религиозных и даже натурфилософских вопросов, как, например, в «Тимее», для Платона оказывается недостаточным его отрицательное истолкование абсолютного; при этом недостаточно погружать всё в лоно единой ночи, в котором, как говорит Гегель, все кошки серы; тогда Платон прибегает к положительному истолкованию абсолютного, а для такого истолкования существенной, из него самого вытекающей формой являются миф и аллегория. Там, где на одной стороне стоит абсолютное, а на другой — отграниченная положительная действительность, и при этом положительное должно быть сохранено, — там это последнее становится средой, через которую просвечивает абсолютный свет, там абсолютный свет преломляется в фантастических переливах цветов, и конечное, положительное указывает на нечто иное, чем само оно; в нём обнаруживается душа, которой этот покров кажется удивительным; весь мир стал миром мифов. Всякий образ представляется загадкой. Это явление повторилось в новейшее время, будучи обусловлено аналогичным законом.

Это положительное истолкование абсолютного и его мифически-аллегорический покров есть источник, биение сердца философии трансцендентного, — такого трансцендентного, в котором в то же время обнаруживается существенное отношение к имманентному, так как оно по существу рассекает это последнее. В этом, конечно, обнаруживается родство платоновской философии как со всякой положительной религией, так, в особенности с христианской, которая является законченной философией трансцендентного. Здесь, следовательно, выясняется и одна из тех точек зрения, исходя из которых можно установить более глубокую связь исторического христианства с исто-

* — пользованием изречениями. *Ред.*

рией древней философии. В связи с этим положительным истолкованием абсолютного находится то, что для Платона зеркалом, так сказать, мифическим выражением мудрости являлся определённый индивид как таковой, а именно Сократ, и что он называет его философом смерти и любви. Это не означает, что Платон отвергал исторического Сократа; положительное истолкование абсолютного находится в связи с субъективным характером греческой философии, с определением мудреца.

Смерть и любовь являются мифами отрицательной диалектики, потому что диалектика есть внутренний простой свет, проникновенный взор любви, внутренняя душа, не подавляемая телесным материальным раздроблением, сокровенное местопребывание духа. Итак, миф о ней есть любовь; но диалектика есть также бурный поток, сокрушающий вещи в их множественности и ограниченности, ниспровергающий самостоятельные формы, погружающий всё в единое море вечности. Итак, миф о ней есть смерть.

Таким образом, она есть смерть, но в то же время и носительница жизненности, расцвета в садах духа, пена в искромётном кубке тех точечных солнц, из которых распускается цветок единого духовного пламени. Поэтому Плотин называет её средством, ведущим к «упрощению» души, т. е. к её непосредственному единению с богом, — выражение, в котором смерть и любовь, и в то же время «теоретическое познание» Аристотеля соединены с диалектикой Платона. Но так как эти определения, так сказать, предопределены у Платона и Аристотеля, а не развиты в силу имманентной необходимости, их погружение в эмпирически индивидуальное сознание проявляется у Плотина как состояние, а именно — состояние *экстаза*.

Риттер (в своей «Истории древней философии», ч. I, Гамбург, 1829) говорит с отталкивающе морализующей манерой о Демокрите и Левкиппе, вообще об атомистическом учении (затем также и о Протагоре, Горгии и т. д.). Нет ничего более лёгкого, как наслаждаться по всякому поводу своим моральным совершенством; всего легче делать это по отношению к мёртвым. Даже *обширные знания* Демокрита ставятся ему в упрёк в моральном отношении (стр. 563); упоминается о том, «какой резкий контраст должен обнаруживаться при сравнении приподнятой речи, свидетельствующей о *лицемерном* воодушевлении, с *низменным умонастроением*, лежащим в основе его мировоззрения и взгляда на жизнь» (стр. 564). Ведь нельзя же считать это исторической оценкой! Почему именно должно лежать умонастроение в основе мировоззрения Демокрита, а не обратно, — определённое мировоззрение и понимание — в основе

его умонастроения? Этот последний принцип не только имеет более исторический характер, но он является единственным принципом, при котором уместно рассматривать в истории философии умонастроение философа. Мы усматриваем в образе духовной личности то, что́ развернулось перед нами в системе. Мы как бы видим живого демиурга в центре его мира.

«Таково же и приводимое Демокритом основание в пользу того, что следует предположить нечто первоначальное, не возникшее, так как время и бесконечное не возникли; так что спрашивать об их основании значило бы искать начала бесконечного. В этом можно видеть лишь софистический отказ от постановки вопроса о первооснове всех явлений» (стр. 567).

Я могу усмотреть в этом заявлении Риттера лишь моральный отказ от постановки вопроса о том, на чём основано это демокритовское определение; бесконечное полагается в атоме как принцип, — это заключается в его определении. Спрашивать о том, на чём оно основано, значило бы, конечно, упразднить его определение понятия.

«Демокрит приписывает атомам лишь одно физическое свойство,— *тяжесть*... И в этом можно снова констатировать математический интерес, стремящийся спасти приложимость математики к вычислению веса» (стр. 568).

«Поэтому атомисты выводили движения также из необходимости, мысля себе её как беспричинность движения, уходящего в неопределённую даль» (стр. 570).

---

[19] «Демокрит же утверждает, что некоторые образы приближаются к людям (встречаются), из них же одни действуют благотворно, другие — вредоносно. Отсюда он [Демокрит] желает, чтобы ему встретились добрые образы, эти же последние отличаются своей величиной и превосходят громадой всякие размеры, и хотя они *распадаются с трудом*, всё же они не *неразрушимы*, они предсказывают людям будущее, доступны рассмотрению и обладают способностью издавать звуки. Под влиянием представления об этих именно образах древние возымели мысль о существовании бога» (Секст Эмпирик. «Против математиков», стр. 311 [кн. IX]).

[20—21] «Аристотель говорил, что мысль о [существовании] богов возникла у людей из двух начал: от того, что происходит в душе, и под влиянием небесных явлений. От того, что происходит в душе, вследствие проявляющегося во время сна своеобразного состояния вдохновения и прорицания: ибо, как он говорит, когда душа в состоянии сна становится сама собой, тогда она, восприняв присущую ей природу, предвещает и предсказывает будущее . . . . . поэтому-то, говорит он, и заподозрили люди, что существует какое-то божество, которое по своей природе подобно душе и обладает наиболее полным знанием всего. Но и под влиянием небесных явлений» (там же, стр. 311 и сл.).

[25] «Эпикур же полагает, что мысль о богах возникла у людей как следствие видений, являющихся во сне. Ибо, говорит он, под влиянием встречающихся им во сне огромных человекоподобных образов, люди возомнили, что действительно существуют какие-то в этом роде человекоподобные боги» (там же, стр. 312).

[58] «И относительно Эпикура некоторые [утверждали], что он оставляет бога для толпы, для объяснения же природы вещей — никоим образом» (там же, стр. 319).

а) [68] *душа* («Против математиков», стр. 321 [кн. IX]).

[218—219] «Аристотель говорил, что бог — бестелесен и [представляет собой] границу неба; стоики же [учили, что] бог — пневма, проникающая и через уродливое; по Эпикуру, бог — человекоподобен, по Ксенофану, бог — бесчувственный шар... Эпикур говорит: «[божество] блаженно и бессмертно, ни само не имеет забот, ни других не обременяет ими»» («Пирроновы основоположения», кн. III, стр. 153).

[219—221] «Эпикуру, который пытается определить время как акциденцию акциденций (σύμπτωμα συμπτωμάτων), можно — среди многих прочих возражений — сделать и следующее: всё, что проявляет себя как субстанция, относится к числу субстратов, подлежащих, — того, что лежит в основе. Но то, что обозначается словом «акциденция», не обладает никаким прочным бытием, так как акциденция не может быть отделена от субстанции. Ибо не существует никакого сопротивления (ἀντιτυπία), кроме того, какое оказывает сопротивляющееся тело; уступать (εἴξις) же может только удаляющееся тело и пустота и т. д.» («Против математиков», кн. X].

[240] «Поэтому когда Эпикур говорит, что *тело* следует *мыслить* как *соединение величины, формы, сопротивления* и тяжести, то он принуждает представлять себе действительное тело из того, что не является телом».

[241] «Так что для того, чтобы существовало время, должны существовать случайные качества, а для того, чтобы существовали эти качества, [должно существовать] нечто лежащее в их основе; но такой основы наряду с ними нет, следовательно, не может быть и времени».

[244] «Итак, если всё это есть время, а последнее Эпикур признаёт случайным признаком всех этих явлений (день, ночь, час, движение, покой, душевное переживание, состояние бесчувствия и т. п.), то, по Эпикуру, время будет случайным признаком самого себя» («Против математиков», стр. 420—421 [кн. X]).

Если и по отзыву Гегеля (см. Собрание сочинений, т. 14, стр. 492) эпикурейская натурфилософия не заслуживает особой похвалы в том случае, когда за критерий оценки принимается объективное достижение, — то с другой стороны, с которой исторические явления не нуждаются в такой похвале, вызывает изумление та открытая, чисто философская последовательность, с которой развёртываются здесь во всю ширь непоследовательности, присущие принципу самому в себе. Греки навсегда останутся нашими учителями благодаря этой грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет.

Особенно наша эпоха породила даже в философии порочные явления, повинные в величайшем грехе, в грехе против духа и истины, так как скрытый умысел таится здесь за истолкованием и скрытое истолкование — за предметом.

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Тетрадь седьмая

ЦИЦЕРОН

I. «О ПРИРОДЕ БОГОВ»
II. «ТУСКУЛАНСКИЕ БЕСЕДЫ». 5 КНИГ[37]

ЦИЦЕРОН. «О ПРИРОДЕ БОГОВ»

КНИГА ПЕРВАЯ

Гл. VIII. «Тогда Веллей весьма самоуверенно по их (т. е. эпикурейцев) обыкновению, больше всего боясь, как бы не показалось, что он в чём-либо сомневается, словно он только что спустился с собрания богов и из эпикуровских интермундий — и т. д. и т. д.»

Гл. XIII. Очень хорошее место из Антисфена:

«В той книге, которая носит заглавие «Физик», он говорит, что *по народному представлению существует* много *богов,* а *естественный бог только один...*»

Гл. XIV. О стоике Зеноне говорится:

«Когда же Зенон комментирует «Происхождение богов» Гесиода, он совсем отбрасывает привычные и усвоенные представления о богах: он не принимает в число богов ни Юпитера, ни Юнону, ни Весту, никого, кого так называют, но он утверждает, что эти имена по какой-то аллегории присвоены вещам, лишённым души и способности речи».

Гл. XV. О стоике Хризиппе говорится:

«Во второй (т. е. книге о природе богов) он стремится привести в согласие басни Орфея, Мусея, Гесиода и Гомера с тем, что он сам сказал в первой книге о бессмертных богах, чтобы выглядело, что и древнейшие поэты были стоиками, чего они сами даже и не подозревали».

«А, следуя за ним, Диоген Вавилонский в книге, озаглавленной «О Минерве», отступает от мифа, давая естественное толкование разрешению Юпитера от бремени и рождению богини-девственницы».

Гл. XVI. «Итого только он один (т. е. Эпикур) усмотрел, что боги существуют прежде всего потому, что сама природа впечатлела в души всех [людей] представление о богах. В самом деле, есть ли такой народ, существует ли такое племя, которое и без обучения не имело бы какого-то предвосхищающего представления о богах? Эпикур называет его πρόληψις, т. е. некое предвосхищающее представление о предмете, без чего ничто не может быть ни понято, ни исследовано, ни подвергнуто обсуждению. Значение и полезность этого учения мы узнали из книги божественного Эпикура «О правилах суждения»».

Гл. XVII. «...должно понять, что боги существуют, так как мы имеем внутреннее или, лучше сказать, врождённое о них представление. То же, в отношении чего согласна природа всех, по необходимости истинно».

«...Если это так, то правильно сказано в известном изречении Эпикура: «То, что блаженно и вечно, то само не имеет никаких дел, ни на других не возлагает, так что оно не доступно гневу и не обязано благодарностью, ибо всё подобное... было бы признаком бессилия».

«...Всё выдающееся имеет полное основание претендовать на поклонение».

Гл. XVIII. «Мы все, все народы, по самой природе представляем себе богов не иначе, как в образе людей.., но, чтобы не сводить всё к первоначальным представлениям, и самый разум утверждает то же самое...»

«Какой образ... может быть прекраснее человеческого?..»

«Приходится признать, что боги по внешнему виду — люди. Всё же этот образ не есть тело, а как бы подобие тела; и имеет оно не кровь, а как бы подобие крови».

Гл. XIX. «Эпикур ... учит, что сила и существо богов таковы, что они прежде всего познаются не чувством, а умом, — не как нечто плотное, не по числу, в отличие от того, что Эпикур вследствие твёрдости обозначает словом στερέμνια [твёрдый предмет], а воспринимаются они как изображения, в силу сходства и [постоянного] притока».

Гл. XIX. «Когда от бесчисленного количества индивидов возникает нескончаемый ряд чрезвычайно сходных изображений и восходит к богам, наша мысль, напряжённо направленная на эти изображения, вместе с чувством самого большого наслаждения получает понятие о блаженной и вечной сущности».

«Бесконечность же по своей исключительной чрезмерности весьма достойна длительного и внимательного рассмотрения: при этом по необходимости постигается, что эта сущность такова, что всё соответствует всему и равное соответствует равному. Эпикур называет это изономией, т. е. равномерным распределением. Отсюда, таким образом, следует то, что, если *существует такое огромное количество смертных, то число бессмертных не меньше;* и если силы уничтожающие не определимы числом, то и сил сохраняющих должно быть бесчисленное множество».

«И ещё, Бальб, вы обыкновенно спрашиваете нас, какова жизнь богов, и как проходит их век. Очевидно [жизнь их] такова, что нельзя придумать ничего более счастливого, ничего более насыщенного всевозможными благами. В самом деле, оно [божество] ничего не делает, не связано никакими занятиями, не обременено никакой работой; оно наслаждается собственной мудростью и добродетелью, оно подлинно уверено, что будет вечно пребывать как среди величайших, так и среди бессмертных благ».

Гл. XX. «Этого бога мы по справедливости можем назвать блаженным, вашего же — настоящим мучеником: в самом деле, или бог есть не что иное, как сама вселенная, — то что может быть менее спокойным, чем вращаться с изумительной быстротой вокруг небесной оси без единого мгновения перерыва? А вне покоя ничто не может быть счастливым.

Или в самом мире существует некто, кто царствует, кто управляет, кто направляет бег звёзд, соблюдает последовательность времён, смену и порядок всего и, созерцая земли и моря, охраняет благоденствие и жизнь людей: [вот] он подлинно загружен тяжёлыми и многотрудными делами. Мы же полагаем счастливую жизнь в спокойствии духа, в свободе от каких бы то ни было обязанностей. Ибо нас учил тот, кто [объяснил и

всё] другое, — что мир возник естественным путём: он не был делом искусства какого-либо мастера. И представить себе это не труднее, чем при вашем отрицании того, что природа без божественного искусства создаст, создаёт или создала бесчисленные миры. Так как вы не видите, каким образом может природа создавать это без какого-либо разума, то вы, как трагические поэты, когда вы не можете представить развязку пьесы, прибегаете к богу. Вы, конечно, не пожелали бы его помощи, если бы вы видели повсюду огромные пространства, без меры и предела, в которых дух, стремительно бросаясь, так странствует повсюду, что он не видит, однако, никакого предельного рубежа, на котором он мог бы остановиться. Итак, в этом безмерном в ширину, длину и глубину [пространстве] *носится бесконечная в своей бесчисленности масса атомов; эти атомы, несмотря на то, что они разделены пустотой, сцепляются, однако, взаимно, и, схватывая одни других, продолжаются непрерывно;* от этого-то происходят эти формы и фигуры вещей, образование которых без наковален и кузнечных мехов вы не считаете возможным. И *таким образом вы посадили нам на шею вечного владыку, чтобы мы боялись его денно и нощно. В самом деле, кто не побоится бога, всё предвидящего, обо всём думающего, всё замечающего, полагающего, что всё имеет к нему отношение, любопытного и обременённого делами?*»

«*Отсюда-то впервые обнаружилась перед вами та, судьбой предназначенная, необходимость, которую* вы называете «*роком*»; и таким образом вы утверждаете, что всё, что бы ни случилось, происходит как следствие вечной истины и непрерывного ряда причин. Но что следует думать о такой философии, по воззрению которой, — как это представляется старушонкам, и притом невежественным, — всё происходит по воле рока? Далее следует ваша *мантика*, которую мы переводим, как «дар прорицания»; если бы мы хотели вас слушать, то мы под влиянием этой мантики преисполнились бы таким суеверием, что мы должны были бы поклоняться жрецам, предсказателям, гадателям, вещунам и толкователям снов».

«Избавленные Эпикуром от этих страхов и получившие свободу, мы не боимся тех [богов], которые, как мы понимаем, ни для себя не выдумывают никаких неприятностей, ни для других не выискивают, и мы благоговейно и свято чтим это существо превосходной и возвышенной природы».

За этим следует возражение Котты.

Гл. XXI. «Я признаю.., что речь твоя понятна: она не только мыслями богата, но и изложена *в более изящных выражениях, чем это в обыкновении у ваших* [т. е. у эпикурейцев]».

Гл. XXIII. «Ибо, по твоим словам, то обстоятельство, что всем народам и человеческим племенам так кажется, является достаточно большим основанием, почему мы должны признать существование богов. Это не только само по себе легкомысленно, но и ошибочно...

(Котта, рассказав о том, что он читал, что книги Протагора были сожжены в народном собрании, а сам Протагор был изгнан из страны) [продолжал]: вследствие этого я, по крайней мере, думаю, что многие стали осторожнее с публичным высказыванием такого мнения, так как даже сомнение не могло избежать наказания».

Гл. XXIV. «Ибо эти мерзкие высказывания Демокрита или ещё раньше Левкиппа, будто существуют какие-то атомы, одни гладкие, другие шероховатые, одни круглые, частью же угловатые, некоторые крючковидные и как бы загнутые внутрь: из этих-то атомов создано небо и земля, *без всякого принуждения со стороны природы,* но *по какому-то случайному столкновению...*»

«Итак, это и есть твоя истина? Ибо я нисколько не возражаю против счастливой жизни, которой, по твоему мнению, не обладает даже бог, если он не пребывает в полном покое и бездействии...»

«Я, таким образом, готов допустить, что всё состоит из атомов. Какое же это имеет отношение к делу? Ведь речь идёт о природе богов».

«Пусть и они состоят из атомов. Следовательно, они не вечны, ибо то, что состоит из атомов, должно было когда-то образоваться. Если они [боги] образовались, то прежде, чем они произошли, не было никаких богов. И если есть рождение богов, то по необходимости должна быть и гибель [богов], как ты сам незадолго до настоящего момента рассуждал о платоновой вселенной. Где же таким образом ваше знаменитое «блаженное и бессмертное»: этими двумя словами вы обозначаете бога. Когда же вы хотите это доказать, вы попадаете в непроходимую чащу; ты, например, говорил, что [это] есть не тело, но подобие тела; и не кровь, но подобие крови».

Гл. XXV. «Вы очень часто, когда вы говорите что-нибудь неправдоподобное и желаете избежать упрёка, приводите что-нибудь такое, что даже случиться не может: было бы лучше согласиться с тем, о чём идёт спор, чем упорствовать так бесстыдно. Так как Эпикур понял, что если бы атомы вследствие своей собственной тяжести неслись вниз, то от нашей власти ничего бы не зависело, ибо движение атомов является определённым и необходимым, — то, *чтобы избегнуть необходимости*, он измыслил такое средство, *до которого Демокрит, очевидно, не додумался*. Эпикур говорит, что атом, хотя он и несётся сверху вниз вследствие своего веса и тяжести, всё же чуть-чуть отклоняется».

«Утверждать это постыднее, чем не уметь доказать то, чего он хочет».

Весьма замечательным явлением оказывается то, что цикл трёх греческих философских систем, которыми завершается чистогреческая философия, а именно эпикурейская, стоическая, скептическая системы, черпают из прошлого, — как уже данные, — свои основные моменты. Так, стоическая натурфилософия является по большей части гераклитовской, а её логика сходна с логикой Аристотеля, так что уже Цицерон замечает: «Стоики, повидимому, по существу согласны с перипатетиками, на словах же не согласны» («О природе богов», кн. I, гл. VII). Натурфилософия Эпикура оказывается в основных чертах демокритовской, мораль же сходна с моралью киренаиков. Наконец, скептики являются учёными среди философов; их работа заключается в противопоставлении, а следовательно — и в собирании различных, ранее высказанных утверждений. Они бросили выравнивающий, сглаживающий учёный взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность. Общий прототип их метода также дан в элейской, софистической и доакадемической диалектике. Тем не менее эти системы оригинальны и составляют нечто цельное.

Но они не только нашли готовые строительные материалы для своей науки; живые духи их духовных миров сами, так сказать, предшествовали последним как пророки. Личности,

неотделимые от их системы, были историческими лицами. Одна система оказывалась, так сказать, включённой в другую. Таковы были Аристипп, Антисфен, софисты и другие.

Как это следует понимать?

Замечание Аристотеля о «растительной душе» («О душе», кн. II, гл. 2):

«относительно некоторых предметов возможно различать и распознавать, относительно же других предметов это оказывается трудным»

следует иметь в виду и по отношению к эпикурейской философии, как для понимания её самой, так и для выяснения кажущихся нелепостей самого Эпикура и несообразительности его позднейших критиков.

У Эпикура наиболее общей формой понятия является *атом*, как это его наиболее общее бытие, которое, однако, конкретно в себе и является родовым понятием, но в то же время оно является видом по отношению к более высоким различениям и конкретизациям понятия его философии.

Итак, атом остаётся абстрактным в-себе-бытием, например, личности, мудреца, бога. Это — более высокие, дальнейшие качественные определения того же понятия. Поэтому при генетическом рассмотрении этой философии не следует ставить тот неуместный вопрос, который ставят Бейль, Плутарх и другие: как может личность, мудрец, бог возникнуть и состоять из атомов? С другой стороны, кажется, что оправдание для этого вопроса можно найти у самого Эпикура, потому что о более высоких формах, например, о боге, он говорит, что последний состоит из мелких и тонких атомов. Относительно этого следует заметить, что собственное сознание Эпикура так относится к дальнейшему его развитию, к неизбежным для него дальнейшим определениям его принципа, как научное сознание людей более поздних эпох — к его системе.

Если, например, по отношению к богу и т. д., — оставляя в стороне его дальнейшие определения формы, составляющие необходимое звено в этой системе, — ставится вопрос о его существовании, о его в-себе-бытии, то общей формой существования вообще является атом и множество атомов; но именно в понятии бога, мудреца это существование перешло в более высокую форму. Его специфическое в-себе-бытие оказывается именно дальнейшим определением его понятия, необходимым в том целом, которое представляет собой эта система. Если ставится вопрос ещё о каком-то бытии кроме этого, то это является возвращением на низшую ступень и к низшей форме принципа.

Однако Эпикур вынужден постоянно возвращаться на эту низшую ступень, потому что его сознание является столь же

атомистическим, как и его принцип. Сущность природы в его понимании оказывается и сущностью его действительного самосознания. Побуждающий его инстинкт и дальнейшие определения этого инстинктивного побуждения опять-таки представляются ему такими же явлениями, как и другие явления, и из более высокой сферы философствования он спускается в наиболее общую сферу главным образом потому, что существование, как для-себя-бытие вообще, представляется ему формой всякого существования вообще.

Это существенное сознание философа отделяется от его собственного являющегося знания, но само это являющееся знание, — в беседах, которые философ как бы ведёт с самим собой, о своём подлинном сокровенном побуждении, о мысли, которую он мыслит, — есть нечто обусловленное, — оно обусловлено принципом, составляющим сущность его сознания.

Задача философской историографии заключается не в том, чтобы представить личность философа, хотя бы и духовную, так сказать, как фокус и образ его системы, ещё менее в том, чтобы предаваться психологическому крохоборству и мудрствованиям. История философии должна выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему, и отделить их от доказательств, оправданий и диалогов, от изложения их у философов, поскольку эти последние осознали себя. Она должна отделить бесшумно подвигающегося вперёд крота подлинного философского знания от многословного, экзотерического, принимающего разнообразный вид, феноменологического сознания субъекта, которое является вместилищем и двигательной силой этих рассуждений. В разделении этого сознания должны быть прослежены как раз его единство и взаимообусловленность. Этот *критический момент* при изложении философской системы, имеющей историческое значение, безусловно необходим для того, чтобы привести научное изложение системы в связь с её историческим существованием, — в связь, которую нельзя игнорировать именно потому, что это существование является историческим. Но в то же время она должна быть утверждена и как философская связь, — следовательно, должна быть развёрнута в соответствии со своей сущностью. Всего менее можно, основываясь только на авторитете и на искренней вере, признавать, что та или иная философия действительно является философией, — хотя бы этим авторитетом являлся целый народ и эта вера существовала в течение веков. Доказательство может быть дано лишь путём раскрытия существа этой философии; кроме того, каждый, кто пишет историю философии, различает существенное

и несущественное, изложение и содержание; в противном случае ему приходилось бы только списывать, вряд ли даже приходилось бы переводить; ещё менее того он мог бы сказать своё слово или что-либо вычеркнуть и т. п. Он был бы лишь переписчиком копий.

Наоборот, вопрос следует формулировать так: каким образом в систему включаются понятия о личности, мудреце, боге, и каковы специфические определения этих понятий, как они развиваются из системы?

ЦИЦЕРОН. «О ПРЕДЕЛАХ ДОБРА И ЗЛА»

КНИГА I

Гл. VI. «Я начну с утверждения [говорит Цицерон], что в физике, которой он особенно кичится, он (т. е. Эпикур) прежде всего совершенно несведущ...

Тот (т. е. Демокрит) полагает, что атомы, т. е. тела, неделимые, вследствие своей плотности, носятся в безграничной пустоте, в которой нет ни верха, ни низа, ни средины, ни начала, ни конца. Эти атомы при столкновениях взаимно сцепляются и от этого происходит всё то, что существует и что мы воспринимаем зрением, и это движение атомов мыслится им не имеющим никакого начала, но существующим от века...»

«Ведь он (Эпикур) утверждает, что эти неделимые и плотные тела несутся в силу своей тяжести вниз по прямой линии: это и есть, по его мнению, естественное движение всех тел».

«Затем тут же его, как *человека острого ума,* осенила мысль, что если бы все атомы двигались сверху вниз и, как я уже сказал, по прямой линии, то никогда ни один атом не пришёл бы в соприкосновение с другим, — и он преподнёс такого рода выдумку: он заявил, что атом чуть-чуть, — меньше чего ничто не может быть, отклоняется. Отсюда-де возникают сплетения, сочетания и сцепления атомов между собой, и в результате образуется мир, все части мира и всё, что в нём содержится... Да и само отклонение есть произвольная выдумка, — ведь он [Эпикур] говорит, что атом отклоняется *без причины,* а ничего нет для физика постыднее, как утверждать, что то или другое совершается без причины...»

«Солнце представляется великим по своим размерам Демокриту, как человеку учёному и вполне овладевшему геометрией, а вот ему (т. е. Эпикуру) оно представляется величиной всего, примерно, *в два фута;* он, значит, считает, что величина солнца *в действительности* такова, какой она нам кажется».

«Значит, всё, что он [Эпикур] изменяет, он искажает, а те положения, которым он следует, целиком остаются демокритовскими: атомы, пустота, *образы, называемые ими* εἴδολα, *под влиянием* притока которых [к глазам] мы не только видим, но даже мыслим; *сама* бесконечность, *которую* они обозначают словом ἀπειρία, — всё это заимствовано у того [Демокрита], затем бесчисленность миров, которые ежедневно создаются и погибают и т. д.».

Гл. VII. «А уж во второй части философии, ... которая называется логикой, этот ваш философ [Эпикур] совершенно... безоружен и беспомощен: он уничтожает определения, исключает учение о разделении и расчленении, не излагает, как образуется и как выводится умозаключение, не показывает, каким путём распутываются софизмы, разрешаются дву-

смысленности; суждения о вещах он основывает на чувственных восприятиях; он полагает, что, если хоть раз под влиянием чувственных восприятий что-нибудь ложное признано истинным, то уничтожается всякая возможность суждения об истинном и ложном».

«В особенности же он выдвигает то, что, по его словам, сама природа одобряет и отвергает: наслаждение и страдание; к этому он сводит всё, — и чего мы должны избегать, и к чему мы должны стремиться».

Гл. IX. «Эпикур сводит то, что он считает высшим благом, к наслаждению, а то, что он [считает] крайним злом, [он сводит] к страданию, и это положение он попытался доказать следующим образом:

Всякое живое существо, лишь только рождается, стремится к наслаждению и испытывает его, как высшее благо: страдание же отвергает, как крайнее зло, и по мере своих сил, отталкивает его от себя; и это оно делает ещё будучи неиспорченным, по неподкупному и беспристрастному указанию самой природы. И он [Эпикур] утверждает, что нет нужды ни в обоснованиях, ни в рассуждениях, почему следует добиваться наслаждения и избегать страдания... Сама природа должна давать указания, что̀ согласно с природой и что̀ ей противно».

Гл. XI. «Так во всех случаях устранение страдания влечёт за собой наступление наслаждения».

«Эпикур, таким образом, не признавал существования чего-либо среднего между страданием и наслаждением».

Гл. XII. «По необходимости тому, кто подвергся таким переживаниям, должна быть свойственна твёрдость духа, не испытывающего страха ни перед смертью, ни перед страданием, потому что смерть сопровождается потерей чувств, а страдание обыкновенно, если оно длительное, бывает лёгким, а если сильное, бывает кратковременным, так что сила страдания смягчается быстротечностью, а длительность [смягчается] ослаблением [силы страдания]».

«Когда же к этому прибавляется то, что и воля божества не внушает ему страха, и минувшие наслаждения не исчезают [из памяти], а он испытывает радость при постоянном о них воспоминании, то есть ли что-либо лучшее, что можно было бы сюда присовокупить?»

«Но так как это есть или высшее, или крайнее, или конечное из благ, которое греки обозначают словом τέλος — *потому что всё сводится к нему, а оно само ни к чему другому — приходится признать, что высшее благо состоит в том, чтобы жить приятно*».

Гл. XIII. «В самом деле, какое деление [желаний] может быть более полезным и для хорошей жизни более пригодным, чем то, которое использовал Эпикур? Он установил один вид желаний, которые и естественны, и необходимы; другой, — которые естественны, но не необходимы; третий, — которые не являются ни естественными, ни необходимыми; смысл этого тот, что необходимые [желания] удовлетворяются без большого труда и без [больших] расходов; и естественные [желания] требуют немногого, потому что сама природа обладает богатствами, легко приобретаемыми и ограниченными, которыми она и довольствуется; для пустых же желаний нельзя найти никакой меры, никакого предела».

Гл. XVIII. «Тот Эпикур, который, как вы утверждаете, слишком предан наслаждениям, громогласно заявляет, что нельзя жить приятно, если не жить разумно, благородно и справедливо, и что нельзя жить разумно, благородно и справедливо, если не [жить] приятно... (Насколько же меньше) дух, несогласный с самим собой и находящийся

с собой в разладе, может вкусить какую-либо долю чистого и невозмутимого наслаждения».

Гл. XIX. «Мудреца, всегда блаженного, Эпикур изображает так: он имеет ограниченные желания, равнодушен к смерти, придерживается правильного мнения о бессмертных богах, не питая никакого страха, не колеблется, если так лучше, уйти из жизни. Настроенный таким образом, он постоянно пребывает в наслаждении, — ибо нет ни одного момента, в котором он не испытывал бы больше наслаждений, чем страданий: в самом деле, он с благодарностью помнит минувшее и *владеет настоящим, сознавая, как оно значительно и приятно;* не находится в зависимости от будущего, но [спокойно] ждёт его, и *пользуется настоящим;* от тех пороков, которые [я только что перечислил, он весьма далёк] и, когда он сравнивает жизнь глупцов со своей [жизнью], то он преисполняется великим наслаждением; если же случаются страдания, то они никогда не обладают такой силой, чтобы у мудреца не было больше поводов для радости, чем для печали».

«В самом деле, прекрасно сказал Эпикур, что судьба обладает небольшой властью над мудрецом и что самые великие и самые важные дела решаются им, по его собственному усмотрению и рассуждению, и что в неограниченное время жизни нельзя получить большее наслаждение, чем получается в то время, которое нам представляется ограниченным.

А за вашей диалектикой он не признавал никакого значения ни для лучшей жизни, ни для более удобного изложения.

Больше всего он придавал значения учению о природе.., познав же природу всего сущего, мы освобождаемся от суеверия, избавляемся от страха смерти, и от смущения, вызываемого незнанием сущего, отчего именно и возникают часто страшные призраки; мы, наконец, будем более благонравными, если мы изучим требования природы».

Когда мы признаём природу разумной, наша зависимость от неё прекращается. Природа перестаёт быть пределом для нашего сознания, и именно Эпикур делает форму сознания в её непосредственности, для-себя-бытие, — формой природы. Лишь тогда, когда природа признаётся вполне свободной от сознательного разума, рассматривается в самой себе как разум, она становится полным достоянием разума. Всякое отношение к ней, как таковое, оказывается в то же время и её отчуждённостью.

Гл. XIX. «Если же не будет постигнута сущность вещей, то мы никоим образом не сможем отстаивать правильность показаний чувств. Далее, всё, что мы ни познаём умом, — всё это берёт начало в чувственных восприятиях; только в том случае, если все они, как утверждает учение Эпикура, истинны, — только в этом случае можно что-либо познать и постичь. Те же, которые отвергают истинность чувственных восприятий и утверждают, что ничего нельзя постичь, — при отрицании чувственных восприятий, не могут ясно изложить даже это своё положение... Таким образом из учения о природе черпаются и мужество против страха смерти и стойкость против ужасов, внушаемых религиозным суеверием».

Гл. XX. «Эпикур... так говорит: из всего того, что мудрость подготовила для счастливой жизни, нет ничего более значительного, более плодотворного, более приятного, чем дружба...»

«Прекрасно сказал Эпикур в следующих приблизительно словах: то самое знание, которое постигло, что в уделённом нам жизненном от-

резке самой надёжной [опорой] является опора дружбы, укрепило наш дух, чтобы он не боялся никакого зла — ни вечного, ни длительного».

Гл. XXI. «Если всё, что я сказал, почерпнуто из источника природы, если достоверность всей моей речи подтверждается чувственными восприятиями, т. е. неподкупными и правдивыми свидетелями, то...»

«Итак, не Эпикур был необразован, а невежественны те, которые думают, что вплоть до старости следует учиться тому, чего стыдно не знать мальчику».

КНИГА II

Гл. II. «Ибо он отрицает необходимость давать определения вещам...»

Гл. VII. (Место из «Главных положений» Эпикура) «Если то, что доставляет наслаждения расточительным людям, освобождало бы их от страха перед богами, перед смертью и перед болью, и указывало бы пределы желаний, мы бы нисколько не колебались: так как они со всех сторон получали бы наслаждения в изобилии и ниоткуда не было бы ничего, причиняющего боль или страдание, т. е. зло».

Гл. XXVI. «Мне кажется, что среди [этих положений] я узнаю одно, сказанное самим Эпикуром, [а именно]: дружба неотделима от наслаждения, и её следует почитать именно потому, что без неё нельзя жить ни безопасно, ни безбоязненно, следовательно — нельзя жить приятно».

Гл. XXXI. «В самом деле, он (т. е. Эпикур) написал: смерть не имеет к нам никакого отношения, ибо то, что разрушено, то бесчувственно, а то, что бесчувственно, нас вообще не касается ни в какой степени».

КНИГА III

Гл. I. «Сам Эпикур говорит: по поводу наслаждения нечего даже приводить доказательства...»

ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ТАКТИКА АУГСБУРГСКОЙ ГАЗЕТЫ

Кёльн, 29 ноября.

«Это всего лишь блудливость и безволие!» [38]

Аугсбургская «Allgemeine Zeitung» [39], когда ей приходится по тому или иному поводу вступать в полемику с «Rheinische Zeitung» [40], придерживается столь же своеобразной, сколь и похвальной тактики. Проводимая последовательно, эта тактика не может не оказывать своего воздействия на поверхностного читателя. При всякой отповеди, которую мы давали этой газете за её нападки на принципы и направление «Rheinische Zeitung», при всяком споре по существу, при всяком принципиальном выступлении со стороны «Rheinische Zeitung» против «Allgemeine Zeitung», эта последняя куталась в тогу многозначительного молчания, — и никогда нельзя решить, обязано ли это молчание своим неприглядным существованием сознанию слабости, которая *не может* ответить, или сознанию превосходства, которое *не желает* отвечать. Мы, собственно, не можем быть в претензии за это на аугсбургскую кумушку, ибо она относится к нам так же, как к *Германии,* участие в делах которой, — как, очевидно, считает эта газета, — лучше всего может быть выражено ею посредством глубокомысленного молчания, прерываемого изредка путевыми заметками, бюллетенями о состоянии здоровья и парафразированными свадебными стихотворениями. Аугсбургская кумушка, пожалуй, права, считая своё молчание благодетельным для общества.

Но у аугсбургской кумушки наряду с этой тактикой молчания имеется ещё и другая полемическая манера, которая в своём болтливом, самодовольном и высокопарном многословии составляет как бы активное дополнение к первой манере — пассивному, меланхолическому молчанию. Аугсбургская кумушка молчит, когда дело идёт о принципиальной борьбе,

о борьбе по существу; но она прислушивается из своей засады, наблюдает издали, выжидает момент, когда её противница допустит какую-либо небрежность в своём туалете, сделает faux pas * при танцах, уронит носовой платок, — тут она «становится в чопорную позу оскорблённой добродетели» и с безапелляционным апломбом изливает всю свою благонамеренную досаду, которую она долго сдерживала, и весь гнев своего накрахмаленного чванства. Она восклицает, обращаясь к Германии: «Смотрите-ка, вот каков характер, вот каков образ мыслей, вот какова последовательность «Rheinische Zeitung»!» «Там ад, там мрак, там серный дух, там пламя, кипенье, зловонье, разложение! Фу, фу, фу, брр, брр! Дай мне мускуса, добрый аптекарь!» [41]

Такими неожиданными выходками аугсбургская кумушка пользуется не только для того, чтобы освежить в слабой памяти вероломной публики свою давно утраченную добродетель, свою добропорядочность и свой почтенный возраст, не только для того, чтобы украсить увядшими, зачахнувшими воспоминаниями свои впалые щёки. Кроме этих мелких и невинных успехов кокетства, она всяческими уловками добивается ещё иных практических успехов. Она становится, quasi re bene gesta **, против «Rheinische Zeitung» в позу бодрой воительницы, шумит, делает газете выговоры, провоцирует её, а читающая публика из-за этой разнузданной провокации забывает и о старческом молчании аугсбургской кумушки и о только что происшедшем её отступлении. К этому присоединяется заботливо поддерживаемая ею иллюзия, будто между ней и «Rheinische Zeitung» борьба идёт из-за такого именно рода мелочей, скандальных историй и погрешностей в туалете. Целое сонмище бездарных и беспринципных людей, не понимающих существа спора, — спора, при котором мы говорим, а аугсбургская кумушка молчит, — но зато усматривающих в крючкотворстве и в крохоборческой критике аугсбургской «Allgemeine Zeitung» отражение своей собственной возвышенной души, — всё это воинство аплодирует и выражает своё уважение почтенной госпоже, которая опытной рукой и с весьма внушительным видом подвергает наказанию свою буйную противницу, скорее-де в целях воспитания чем причинения ущерба. В № 329 аугсбургской «Allgemeine Zeitung» мы вновь находим образчик этой умничающей, отвратительной, обывательской полемики.

Один наш корреспондент с Майна писал, что аугсбургская «Allgemeine Zeitung» похвалила политический роман Юлиуса

* — неверный шаг. *Ред.*
** — словно после хорошо выполненного дела. *Ред.*

Мозена «Веронский конгресс» потому, что он вышел в издательстве Котты. Мы должны сознаться, что в литературно-критический отдел аугсбургской «Allgemeine Zeitung», — зная, насколько он убог, — мы заглядываем лишь случайно, что мы не знакомы с её критикой Мозена и в этом вопросе положились à discrétion * на добросовестность нашего корреспондента. Если даже согласиться относительно фактической стороны дела, всё же корреспонденция не лишена была внутреннего правдоподобия, ибо даже теперь, после новых разъяснений аугсбургской «Allgemeine Zeitung», в которых полемика ведётся больше с помощью крючкотворства, чем с помощью доводов, можно по меньшей мере усомниться в том, сохранила ли критическая совесть газеты независимость от штутгартской типографии. Остаётся, таким образом, лишь утверждение, что мы не знали, в какой типографии печатался этот политический роман, но ведь, в конце концов, незнание места, где печатался тот или иной роман, не является ещё смертным политическим грехом.

Впоследствии редакция, когда её внимание было обращено на ошибку в указании места печатания, дала разъяснение в следующей заметке: «Мы только что узнали, что роман «Веронский конгресс» поэта Юлиуса Мозена появился вовсе не в издательстве Котты, мы и просим поэтому наших читателей иметь в виду эту поправку при оценке того, о чём сообщает помещённая в № 317 корреспонденция с Майна». Так как главное обвинение со стороны майнского корреспондента против аугсбургской «Allgemeine Zeitung» основывалось только на предпосылке, что «Веронский конгресс» появился у Котты, так как мы объяснили, что этот роман появился не у Котты, так как всякое умозаключение теряет само собой силу, когда отброшена его предпосылка, — то мы вправе были предъявить к умственным способностям наших читателей непосильное, что и говорить, требование внести после этого разъяснения поправку в указанную корреспонденцию, и мы могли быть уверены, что искупили свою вину перед аугсбургской «Allgemeine Zeitung». Но ведь мы имеем дело с аугсбургской логикой! Аугсбургская логика вкладывает в нашу поправку следующий смысл:

«Если бы «Веронский конгресс» Мозена появился у Котты, то все друзья права и свободы должны были бы рассматривать его как негодный, залежавшийся хлам; но так как мы впоследствии узнали, что книга вышла в Берлине, то мы просим наших уважаемых читателей приветствовать в ней, по собственным словам поэта, творение одного из духов вечной молодости, которые шествуют к нам по лучезарному пути и железной пятой попирают весь старый сброд».

---

* — безусловно. *Ред.*

Наш молодец орудует своим луком, точно чучело неуклюжее. Натяните-ка ему, в виде мишени, целое полотнище! — Попал, попал! — Ура!

«И это-то, — восклицает с торжеством аугсбургская кумушка, — и это-то «Rheinische Zeitung» называет своим образом мыслей, своей последовательностью!»

Но разве «Rheinische Zeitung» выдавала когда-либо последовательность аугсбургской логики за свою последовательность, а тот образ мыслей, на котором базируется эта логика, за *свой* образ мыслей? Аугсбургская кумушка имела право сделать только такой вывод: «Вот как дурно понимают в Аугсбурге, что̀ такое последовательность и что̀ такое образ мыслей!» Или в самом деле аугсбургская «Allgemeine Zeitung» думает, что, помещая тост Мозена, мы хотели дать комментарий, вносящий поправку в оценку «Веронского конгресса»? Мы посвятили очень подробный фельетон празднествам в честь Шиллера, мы указали на Шиллера «как на пророка нового движения умов» (см. № 326, корреспонденция из Лейпцига) и на вытекающее отсюда значение шиллеровских празднеств; почему же мы не должны были поместить тост Мозена, подчёркивавшего это значение? Потому разве, что в нём содержится выпад против аугсбургской «Allgemeine Zeitung», который она заслужила хотя бы за одну свою оценку Гервега? Но всё это не имеет никакого отношения к майнской корреспонденции. Для этого мы должны были бы — как *нам подсовывает* это *аугсбургская кумушка* — написать: «Пусть читатель судит о корреспонденции с Майна в № 317 по стихотворению Мозена в № 320». Аугсбургская логика специально придумала эту бессмыслицу, чтобы навязать её нам. Отзыв, помещённый в «Rheinische Zeitung» № 317, в статье о «Бернхарде Веймарском» Мозена, доказывает, — хотя это и не нуждается в доказательствах, — что и по отношению к Мозену она ни на шаг не отступает от своего обычая — критиковать, исходя из существа дела.

Мы, впрочем, охотно согласимся с аугсбургской кумушкой, что даже и «Rheinische Zeitung» не может отвадить от себя литературных кондотьеров — эту назойливую и отвратительную мразь, буйно расплодившуюся повсюду в Германии в газетную эру, воплощением которой является аугсбургская «Allgemeine Zeitung».

Под конец аугсбургская газета напоминает нам о метательной машине, «стреляющей громкими словами и фразами, которые совсем не задевают действительность». Аугсбургская «Allgemeine Zeitung» задевает, конечно, какую угодно действительность: мексиканскую действительность, бразильскую действительность, но только не германскую, и даже не баварскую,

а если случайно она и заденет что-нибудь подобное, то обязательно примет иллюзию за действительность, а действительность — за иллюзию. Если бы речь шла о духовной и подлинной действительности, то «Rheinische Zeitung» могла бы по адресу аугсбургской кумушки крикнуть вместе с Лиром: «Напрасный труд, слепой Купидон. Посмотри-ка на почерк!» А аугсбургской кумушке оставалось бы ответить вместе с Глостером: «Будь солнцем буква каждая, не вижу!»

Написано К. Марксом 29 ноября 1842 г.

Напечатано в «Rheinische Zeitung» № 334, 30 ноября 1842 г.

Печатается по тексту газеты

Перевод с немецкого

О СОСЛОВНЫХ КОМИССИЯХ В ПРУССИИ [42]

ВОПРОС О ПРУССКИХ СОСЛОВНЫХ КОМИССИЯХ В ПРИЛОЖЕНИЯХ К №№ 335 И 336 АУГСБУРГСКОЙ «ALLGEMEINE ZEITUNG»

Кёльн, 10 декабря. В приложении к № 335 аугсбургской «Allgemeine Zeitung» помещена небезинтересная статья о сословных комиссиях в Пруссии. Так как мы намерены подвергнуть её критике, то с самого же начала должны положить в основу одно простое правило, которое, тем не менее, часто забывается в пылу пристрастной полемики. Рассуждение о каком-нибудь государственном учреждении не есть ещё само это учреждение. Полемика, направленная против такого рассуждения, вовсе не является поэтому полемикой против данного государственного учреждения. Консервативная печать, которая постоянно напоминает о том, что следует-де отвергнуть взгляды оппозиционной печати как всего лишь индивидуальное мнение и искажение действительности, постоянно забывает, что также и она не есть самый объект, а только известное мнение о нём, и что, следовательно, борьба с консервативной печатью не означает непременно борьбу с её объектом. Всякий объект, включаемый — с одобрением или с порицанием — в кругозор печати, тем самым становится литературным объектом и, значит, объектом литературной дискуссии.

Это-то и превращает печать в могучий рычаг культуры и духовного образования народа: печать превращает материальную борьбу в борьбу идейную, борьбу плоти и крови — в борьбу духовную, борьбу потребностей, страстей, эмпирии — в борьбу теории, разума, формы.

Рассматриваемая статья сводит критические соображения, выдвигаемые против института сословных комиссий, к двум главным пунктам: к критике их состава и к критике их назначения.

Мы должны, прежде всего, осудить как основную логическую ошибку то, что сначала разбирается вопрос о составе

комиссий, а вопрос о назначении их откладывается до следующей статьи. Состав не может быть чем-либо иным, как внешним механизмом; его руководящей и организующей душой является назначение объекта. Кто взялся бы судить о целесообразности устройства какой-нибудь машины, прежде чем он исследовал и узнал её назначение? Возможно, что пришлось бы критиковать состав комиссий за то именно, что он соответствует своему назначению, — в том случае, если само это назначение не может быть признано истинным; но возможно также, что состав комиссий заслуживает признания потому именно, что он не соответствует своему назначению и выходит за его рамки. Указанный порядок изложения представляет, таким образом, первую ошибку статьи, но это такого рода ошибка, которая делает порочным всё изложение.

Почти всюду, — читаем мы в разбираемой статье, — раздавались с удивительным единодушием жалобы на то, что «право сословного представительства по большей части предоставляется только земельной собственности». В противовес этому указывалось, с одной стороны, на расцвет промышленности, а с другой, «с ещё бо̀льшим ударением», на интеллигенцию и на «её право участвовать в сословном представительстве».

Если, согласно органическому закону о провинциальных сословных собраниях [43], — говорится в статье, — земельная собственность была сделана предпосылкой сословного представительства — положение, которое последовательным образом распространилось на сословные комиссии, выделенные из среды провинциальных сословных собраний, — то всё же земельная собственность, хотя она и является общей предпосылкой пользования правом сословного представительства, ни в коем случае не служит единственным масштабом для этого. Но именно на смешении этих двух, по существу различных, принципов основывались, «по большей части, энергичные возражения, раздававшиеся против состава сословных комиссий».

Землевладение представляет все сословия. Это — факт, который признаёт автор статьи, но, добавляет он, не просто землевладение, не абстрактное землевладение, а землевладение плюс некоторые дополнительные обстоятельства, землевладение определённого характера. Землевладение — это общая, но не единственная предпосылка сословного представительства.

Мы вполне согласны с утверждением нашего автора, что дополнительные условия существенно изменяют общий принцип представительства, основанный на землевладении. Но мы должны в то же время подчеркнуть следующее: противники, считающие даже и общий принцип слишком ограниченным, совершенно не могут быть опровергнуты указанием на то, что нашлись люди, которые этот, ограниченный сам по себе принцип

объявили недостаточно ограниченным и сочли поэтому необходимым прибавить к нему ещё дальнейшие, чуждые его существу ограничения. Отвлечёмся от совершенно общих требований безупречной репутации и тридцатилетнего возрастного ценза, причём первое из них, с одной стороны, выражает нечто само собой разумеющееся, а с другой — допускает слишком неопределённые толкования. Укажем на следующие специальные условия:

«1) десятилетнее непрерывное владение землёй; 2) принадлежность к какой-нибудь христианской церкви; 3) владение землёй, которая в прошлом была непосредственно зависимой от императора, — для первого сословия; 4) владение рыцарским поместьем — для второго сословия; 5) должность в магистрате или занятие каким-нибудь бюргерским промыслом — для городского сословия; 6) ведение самостоятельного хозяйства на собственной земле в качестве главного занятия — для четвёртого сословия» [44].

Эти условия отнюдь не вытекают из сущности землевладения, а представляют собой такие условия, которые, исходя из чуждых этому последнему соображений, ставят ему чуждые границы, *суживая* его сущность, вместо того чтобы делать её всеобщей.

С точки зрения общего принципа такого представительства, которое обусловлено землевладением, нельзя было бы обнаружить какое-либо различие между еврейским и христианским землевладением, между землевладением адвоката и купца, между десятилетним или только годичным владением. Согласно этому общему принципу, все перечисленные различия не существуют. Следовательно, если мы спросим, что̀ же доказал наш автор, то мы можем ответить лишь следующее: он доказал только то, что общее условие землевладения ограничивается специальными условиями, которые не присущи самому землевладению, а связаны с существованием *сословных различий.*

Автор статьи признаёт это:

«В тесной связи с указанным положением находятся раздающиеся со всех сторон жалобы, что также и при созыве этих сословных комиссий — в противоречии будто бы с нашими теперешними социальными отношениями и с требованиями духа времени — снова извлекают на свет всецело принадлежащие прошлому сословные различия и применяют их в качестве принципа для сословной организации».

Автор не исследует вопроса, не противоречит ли общая предпосылка владения землёй началу сословного представительства, не делает ли она его даже невозможным? Иначе трудно было бы не заметить, что предпосылка, характерная только для крестьянского сословия, не может стать — при последовательном проведении сословного принципа — общей предпосылкой для представительства других сословий, существование которых вовсе не обусловлено землевладением. Ведь принципом

сословного представительства может служить только существенное различие между сословиями, — стало быть, этим принципом не может служить что-либо, не связанное с сущностью сословий. Следовательно, если принцип представительства землевладения уничтожается особыми сословными соображениями, то, со своей стороны, принцип сословного представительства уничтожается общим условием землевладения, и ни один из этих принципов не претворяется в жизнь. Автор статьи не исследует далее, выражает ли различие сословий, предполагаемое в разбираемом институте, — если даже принять это различие, — характерные черты сословий прошлого или же сословий настоящего. Вместо этого он рассуждает о сословном различии вообще. Это различие, по его мнению, нельзя искоренить, «как нельзя уничтожить существующее в природе различие элементов и привести всё к хаотическому единству». Нашему автору можно было бы ответить: подобно тому как никому не придёт в голову уничтожить различие элементов природы и привести всё к хаотическому единству, так никто не думает и об *искоренении* различий сословий; но в то же время от нашего автора можно было бы потребовать, чтобы он занялся более глубоким изучением природы и от первого чувственного восприятия различных элементов поднялся до разумного восприятия органической жизни природы. Вместо призрака хаотического единства перед ним предстал бы дух живого единства. Даже элементы не остаются в состоянии спокойной разъединённости. Они непрерывно превращаются друг в друга, и уж одно это превращение образует первую ступень физической жизни земли, метеорологический процесс, тогда как в живом организме совершенно исчезает всякий след различных элементов как таковых. Различие заключается здесь уже не в раздельном существовании различных элементов, а в живом движении отличных друг от друга функций, которые все одушевлены одной и той же жизнью. Таким образом, само их различие не предшествует в готовом виде этой жизни, а, напротив, само непрестанно вытекает из неё самой и столь же постоянно исчезает и парализуется в ней. Подобно тому как природа не застывает на данных элементах и уже на низшей ступени её жизни обнаруживается, что это различие — простой чувственный феномен, не обладающий духовной истинностью, — подобно этому и государство, это естественное духовное царство, не должно и не может искать и обнаруживать свою истинную сущность в факте чувственного явления. Поэтому наш автор, остановившийся на различии сословий как на последнем, окончательном результате «божественного миропорядка», показывает этим лишь своё поверхностное понимание этого миропорядка.

Но, замечает наш автор,

«надо позаботиться о том, чтобы народ не был приведён в движение как *сырая неорганическая масса*».

Поэтому

«не может быть и речи о том, должны ли вообще *существовать сословия* или нет, но лишь о том, насколько и в каком соотношении могут быть призваны к политической деятельности *существующие сословия*».

Разумеется, дело идёт не о том, в какой мере существуют сословия, а о том, в какой мере они должны продолжать своё существование как сословия, вплоть до высочайшей сферы государственной жизни. Если неразумна была бы попытка привести в движение народ как сырую неорганическую массу, то столь же неразумно рассчитывать, что можно вызвать органическое движение, механически разбив народ на затвердевшие абстрактные составные части и потребовав от этих неорганических, насильственно фиксированных частей самостоятельного движения, которое в этом случае может быть только конвульсивным. Наш автор исходит из того воззрения, что народ — вне некоторых произвольно выхваченных сословных различий — существует в реальном государстве лишь в качестве сырой неорганической массы. Он, следовательно, вовсе не видит самого организма государственной жизни, а видит только сосуществование разнородных частей, которые государство охватывает поверхностно и механически. Но будем откровенны. Мы не требуем, чтобы в вопросах народного представительства отвлекались от действительно существующих различий. Мы требуем, напротив, чтобы исходили из действительных, созданных и обусловленных внутренним строем государства, различий и чтобы из области государственной жизни не переходили в какие-то фантастические сферы, которые государственная жизнь давно лишила их значения. Бросим же теперь взгляд на всем известную, для всех очевидную реальность прусского государства. Те подлинные сферы, в пределах которых государство становится ареной управления, суда, администрирования, налогового дела, военного обучения, школьного образования и в которых развёртывается всё движение государственной жизни, — это округа, сельские общины, местные правительственные органы, провинциальное управление, воинские части. Но этими сферами не являются четыре категории сословий, которые, напротив, самым пёстрым образом переходят друг в друга в этих высших объединениях и различаются между собой не в самой жизни, а только в официальных документах и реестрах. А те различия, которые по самой своей природе ежеминутно растворяются в единстве

целого, — это свободные творения духа прусского государства, а не сырой материал, навязываемый нашему времени слепой естественной необходимостью и процессом разложения прошлого! Они члены, а не части, они движения, а не устойчивые состояния *, они различия в едином, а не единства в различном. Подобно тому как наш автор не решится утверждать, что, скажем, то большое движение, посредством которого прусское государство ежедневно переходит в постоянную армию и в ландвер, есть движение сырой неорганической массы, — в такой же степени не вправе он сказать это о народном представительстве, основывающемся на аналогичных принципах. Повторяем ещё раз. Мы требуем только, чтобы прусское государство не оборвало своей реальной государственной жизни, не поднявшись до той сферы, в которой должен проявиться сознательный расцвет этой государственной жизни, мы требуем только последовательного и всестороннего развития основополагающих установлений Пруссии, мы требуем, чтобы люди не покидали внезапно почву реальной органической государственной жизни и не погружались снова в нереальные, механические, подчинённые, негосударственные сферы жизни. Мы требуем, чтобы государство не разлагалось в том самом акте, который должен быть высшим актом его внутреннего единения. В следующем очерке мы будем продолжать критику разбираемой статьи.

* * *

Кёльн, 19 декабря. Наш автор, оставаясь верен своей точке зрения, хочет установить,

«насколько могут быть призваны к политической деятельности существующие сословия».

Как уже указано нами, наш автор не исследует того, насколько предполагаемые избирательным законом сословия являются *существующими в настоящее время сословиями,* насколько вообще в настоящее время существуют сословия; он, наоборот, кладёт в основу своего исследования такой факт, доказательство которого должно было составить главную тему его исследования, и аргументирует дальше следующим образом:

«Назначение комиссий столь ясно выражено как в указах от 21 июня сего года об их образовании, так и в королевском кабинетском указе от 19 августа о созыве их в виде одной центральной комиссии, что никаких сомнений по этому поводу быть не может. По словам вышеупомянутого кабинетского указа, *сословный совет* отдельных провинций должен быть дополнен элементом *единства.* Согласно этому, общее назначение сословных комиссий то же, что и провинциальных сословных собраний, —

* Игра слов: «Stand» означает «сословие», а также «устойчивое состояние». *Ред.*

поскольку и комиссии выполняют совещательные функции в публичных делах и особенно в вопросах законодательства; отличительной чертой их деятельности является только её централизованный характер. Поэтому те, которые высказывали сомнения относительно состава сословных комиссий, должны были бы показать, имеются ли, при объединении их в одну центральную комиссию, основания, в силу которых образующие их *элементы* не могут соответствовать назначению их центральной деятельности. Вместо попытки дать такое доказательство ограничивались простым уверением, что состав сословных комиссий (образованных по тому же принципу, что и провинциальные сословные собрания) достаточен, пожалуй, для обсуждения второстепенных вопросов провинциального масштаба, но что он недостаточен для сословной деятельности в общегосударственном масштабе. В противоречии с этим высказываются упомянутые жалобы, которые, — в том случае, если бы они были обоснованы, — можно было бы распространить и на провинциальные сословные собрания».

Мы уже с самого начала отмечали, что нелогично исследовать вопрос о целесообразности *состава* сословных комиссий, прежде чем дана критика их назначения. Это-то и привело к тому, что наш автор втихомолку предположил целесообразность «назначения», чтобы вывести из неё целесообразность «состава». Он говорит нам, что назначение комиссии отличается полной ясностью!

Если даже допустить ясность, т. е. формальную правильность «назначения», то разве этим хоть в малейшей степени затрагивается вопрос о содержании его, об истинности этого содержания? *Комиссии,* говорит наш автор, отличаются от «провинциальных сословных собраний» только своей «централизацией». Остаётся только показать, «имеются ли, *при объединении их* в одну центральную комиссию, основания, в силу которых образующие их элементы не могут соответствовать назначению их центральной деятельности». Мы должны отвергнуть это требование как *нелогичное.* Дело не в том, имеются ли при объединении представителей провинциальных сословий в одну центральную комиссию основания, в силу которых образующие сословные комиссии элементы не могут соответствовать назначению центральной деятельности. Дело, наоборот, в том, насколько в самих элементах, образующих провинциальные сословные собрания, имеются основания, парализующие подлинное объединение их в одну действительную центральную комиссию, т. е. парализующие и подлинно центральную деятельность. Не бывает, чтобы объединение делало невозможными образующие его элементы, но образующие элементы могут сделать невозможным объединение. Но если предположить *действительное* объединение, подлинную централизацию, то вопрос о возможности центральной деятельности теряет всякий смысл, ибо центральная деятельность есть *только* проявление, следствие, жизнедеятельность подлинной централизации. Центральная комиссия по самой своей природе включает в себя

центральную деятельность. Как же доказывает наш автор, что провинциальные сословные собрания представляют собой элементы, пригодные для образования центральных комиссий? Как он доказывает, следовательно, реальное, а не иллюзорное *существование* центральной комиссии?

Он говорит:

«В том случае, если бы они» (жалобы по поводу состава комиссий) «были обоснованы, их можно было бы распространить и на провинциальные сословные собрания».

Разумеется, — ведь как раз о том и идёт речь, что эти элементы не годятся для централизованного целого. Не думает же наш автор, будто он опровергает своих противников тем, что он только уясняет самому себе и формулирует их возражения?

Вместо того чтобы довольствоваться указанием, что жалобы по поводу состава сословных комиссий распространяются и на состав провинциальных сословных собраний, автор статьи должен был, наоборот, доказать, в какой мере возражения против провинциальных сословных собраний не могут быть распространены на сословные комиссии. Он не должен был задавать себе вопрос, в силу чего сословные комиссии *не* соответствуют центральной деятельности, а должен был задать себе вопрос, *в силу чего* они могут стать способными для центральной деятельности. На страницах нашей газеты уже подробно было показано на конкретных примерах, как мало призваны провинциальные сословные собрания для участия в законодательной работе (в чём бы она ни выражалась: в *подаче совета* или в *содействии,* что представляет различие во *власти,* но не в *способности* этих сословных собраний). К этому присоединяется ещё и то, что комиссии образуются не провинциальными ландтагами как юридическими лицами, а ландтагами, распавшимися на свои механические части. Не ландтаг выбирает своих депутатов в комиссию, а различные, изолированные части ландтага, каждая сама по себе, выбирают в комиссию своих депутатов. Эти выборы основываются, таким образом, на механическом разложении организма ландтага на его составные части, основываются на itio in partes *. Это и сделало возможным, что в комиссиях представлено не большинство ландтага, а меньшинство его. Так, какой-нибудь депутат от дворянства может иметь за собой большинство депутатов своего сословия, но не иметь большинства всего ландтага, ибо большинство ландтага может ведь получиться, например, в результате присоединения меньшинства дворянских сословных представителей к сословию горожан или крестьян. Следовательно,

* — обособлении отдельных частей. *Ред.*

возражения, выдвигаемые против состава ландтага, не просто распространяются на комиссии, а обрушиваются на них *с двойной силой,* ибо здесь отдельное сословие изъято из-под влияния целого и вновь втиснуто в свои особые рамки. Но мы оставляем и это в стороне.

Мы исходим из факта, который, несомненно, признает и наш автор. Мы предполагаем, что состав провинциальных сословных собраний вполне соответствует их назначению, т. е. назначению представлять свои *особые провинциальные интересы* с точки зрения своих *особых сословных интересов.* Этот характер ландтага отразится на характере каждого его действия, а значит и на *характере выборов* в комиссии, следовательно и на характере *самих депутатов комиссий,* ибо ландтаг, соответствующий своему назначению, конечно, останется верен этому назначению в важнейшем своём действии, которое состоит в том, что он *сам выбирает* представителей. Но какой же *новый* элемент внезапно превращает представителей провинциальных интересов в представителей общегосударственных интересов и придаёт их *особой* деятельности характер *всеобщей* деятельности? Очевидно, этим элементом является только *общее место* их пребывания. Но неужели абстрактное пространство само по себе способно придать новый характер человеку, имеющему вполне определённый характер, и химически разложить его духовное существо? Мы стали бы на точку зрения крайнего материалистического механизма, если бы допустили, что пространство само по себе обладает такой организующей душой, тем более, что существующее обособление сословий признано и представлено также и *пространственно* в собрании комиссий.

Мы должны после всего изложенного признать все дальнейшие доводы, которыми наш автор хочет оправдать состав комиссий, только попытками оправдать *состав провинциальных сословных собраний.*

* * *

Кёльн, 30 декабря. Панегирист сословных комиссий в аугсбургской «Allgemeine Zeitung» защищает, как мы показали в предыдущей статье, не состав сословных комиссий, а *состав провинциальных ландтагов.*

Ему кажется «*странным,* что в интеллигенции видят *особый, наряду* с промышленностью и земельной собственностью, элемент, *нуждающийся в сословном* представительстве». Мы рады, что можем хоть один раз согласиться с нашим автором и ограничиться не опровержением, а разъяснением его слов. Что̀ представляется ему странным в поползновениях интеллигенции? Считает ли он, что интеллигенция *вовсе* не есть элемент сословного представительства, или же разбираемую статью

можно было бы понять в том смысле, что интеллигенция не есть *особый* элемент? Но сословное представительство знает *только* особые элементы, существующие рядом друг с другом. Следовательно, то, что не есть *особый* элемент, *не* является и элементом сословного представительства. Разбираемая статья совершенно правильно изображает дело так, что интеллигентность участвует в сословном представительстве как «*всеобщее свойство* наделённых интеллектом существ», значит не как *особое свойство* сословных представителей, ибо свойство, которое обще мне со всеми людьми и которым я обладаю в одинаковой со всеми степени, не образует ни моего характера, ни моего преимущества, ни моего особого существа. В собрании естествоиспытателей недостаточно обладать «общим свойством» наделённого интеллектом существа, но в собрании сословных представителей достаточно обладать интеллигентностью как общим свойством, достаточно принадлежать к естественно-историческому роду «наделённых интеллектом существ».

Член сословного представительства должен обладать интеллигентностью как общим человеческим свойством, но человек не должен обладать интеллигентностью как особым сословным свойством; иначе говоря, интеллигентность не делает человека членом сословного представительства, она только делает члена сословного представительства человеком. Наш автор согласится с тем, что интеллигентности этим не уделяется особого места в ландтаге. Всякое газетное объявление — это факт интеллигентности *. Но кто решился бы на основании этого утверждать, что объявления представляют литературу? Земля не может говорить, может говорить лишь владелец земли. Поэтому земля, чтобы заговорить о своих правах, должна выступить в интеллигентной *форме;* желания, интересы сами не говорят, говорит только человек; но разве земля, интерес, желание выходят за присущие им рамки в результате того, что они заявляют о своих правах устами человеческого существа, устами существа, наделённого интеллектом? Дело идёт не просто о *форме* интеллигентности, а о *содержании* её. Если интеллигентность вовсе не нуждается — в чём мы охотно соглашаемся с нашим автором — в сословном представительстве, а нуждается как раз в несословном представительстве, то сословное представительство, наоборот, нуждается в интеллигентности, но в очень ограниченной интеллигентности, — подобно тому как каждому человеку нужно столько ума, сколько его требуется для проведения в жизнь своих намерений и интересов, что,

* Ирония, построенная на игре слов: «Intelligenzblatt» означает «листок объявлений». *Ред.*

однако, вовсе не означает, что намерения и интересы человека становятся намерениями и интересами «ума».

Утилитарная интеллигентность, борющаяся за свой домашний очаг, отличается, конечно, от *свободной* интеллигентности, защищающей, в ущерб своему очагу, правое дело. Интеллигентность, которая служит какой-либо одной определённой цели, какой-либо одной определённой вещи, в корне отлична от той интеллигентности, которая властвует над всякой вещью и подчиняется только себе самой.

Итак, наш автор желает только сказать: интеллигентность вовсе не есть сословное свойство; он не задаёт себе вопроса, представляет ли сословность свойство интеллигентности! Он утешает себя тем, что интеллигентность — общее свойство сословности, но отказывает нам в утешительном доказательстве того, что сословность — это особое свойство интеллигентности!

Наш автор вполне *последователен* — не только с точки зрения своих принципов, но и с точки зрения принципов *сословного представительства,* — когда он превращает вопрос о праве представительства «интеллигенции» в ландтагах в вопрос о праве представительства *учёных сословий,* сословий, которые *монополизировали* интеллигентность, в вопрос о праве интеллигенции, ставшей *сословной.* Наш автор прав, поскольку, при наличии сословного представительства, речь может идти лишь об интеллигенции, ставшей сословной, но он неправ, отрицая право учёных сословий на представительство, ибо там, где господствует сословный принцип, должны быть представлены все сословия. Он ошибается, когда исключает духовных лиц, учителей, а также учёных, не занимающих официальных должностей, и даже вообще не ставит вопроса относительно адвокатов, врачей и пр.; полное же непонимание существа сословного представительства он обнаруживает тогда, когда на одну доску с упомянутыми выше учёными сословиями ставит относящихся к правительству «государственных служащих». В сословном государстве правительственные чиновники являются представителями государственных интересов как таковых и, следовательно, враждебно противостоят представителям сословных частных интересов. Если присутствие правительственных чиновников в народном представительстве не содержит в себе противоречия, то оно является противоречием в сословном представительстве.

Разбираемая статья пытается далее доказать, что земельная собственность представлена во французской и в английской конституциях не в меньшей степени, если даже не в большей, чем в прусском сословном строе. Если бы это и было верно, то разве тот или иной недостаток перестаёт быть в Пруссии недостатком оттого, что он существует также в Англии и Франции?

Мы не станем подробно доказывать, что это сравнение совершенно ошибочно уже по одному тому, что французские и английские депутаты избираются не как *представители землевладения,* а как *народные представители;* что же касается особых интересов, то, например, какой-нибудь Фульд остаётся представителем промышленности *несмотря на то,* что он платит в какомнибудь уголке Франции сравнительно ничтожный земельный налог. Мы не намерены повторять то, на что мы уже указывали в нашей первой статье, а именно, что принцип сословного представительства уничтожает принцип представительства землевладения и, в свою очередь, сам уничтожается им, и что, следовательно, не получается ни действительного представительства землевладения, ни действительного представительства сословий, а только непоследовательная амальгама обоих этих принципов. Мы, далее, не будем останавливаться на основной ошибке самого сравнения, которая состоит в том, что выхватываются различные *цифры* для Англии, Франции и Пруссии, без какой бы то ни было необходимой связи с *различными* отношениями, существующими в этих странах. Мы подчёркиваем только один пункт, а именно: во Франции и в Англии принимается в расчёт, что̀ даёт государству земельная собственность и какие налоги платит владелец её, между тем как, наоборот, в Пруссии учитывается, — например, для большинства рыцарских поместий и медиатизированных владений [45], — насколько они *свободны* от государственных повинностей и независимы в своём частном пользовании. Во Франции и в Англии, — системам которых мы, впрочем, отнюдь не симпатизируем, — право представительства вытекает не из того, что̀ имеет субъект, а из того, что̀ он имеет в интересах государства, не из владения, а как бы из государственной функции, выполняемой владением.

Автор пытается, далее, доказать, что крупная земельная собственность представлена соразмерно с мелкой земельной собственностью. По этому вопросу, а также по затронутому выше пункту, мы отсылаем к сочинению «О сословном представительстве в Пруссии» (Штутгарт и Тюбинген, издательство Котты) и к сочинению Людвига Буля о прусских провинциальных сословных собраниях. Но, — оставляя в стороне различие между крупной и мелкой земельной собственностью, — следующие примеры могут наглядно показать, как неправильно распределено представительство. Земельная собственность города Берлина оценивается в 100 миллионов талеров, а площадь рыцарских поместий Бранденбургской марки только в 90 миллионов талеров, между тем Берлин посылает трёх депутатов, а владельцы упомянутых поместий выбирают из своей среды 20 депутатов. Даже между городами распределение

не проведено в строгом соответствии с размерами землевладения. Потсдам посылает в ландтаг одного депутата, хотя стоимость земельных участков Потсдама вряд ли достигает десятой части стоимости земельных участков Берлина. В Потсдаме один депутат приходится на 30 000 жителей, а в Берлине — на 100 000. Ещё более резкий контраст получается, если сравнить со столицей мелкие города, которым предоставлено было, в силу исторических причин, право вирильного голоса [46].

Чтобы правильно определить, кроме того, соотношение между представительством интеллигенции и сословным представительством земельной собственности, мы вернёмся ещё раз к классическому основному положению, к правильно отмеченному нашим автором странному явлению, что «в интеллигенции видят *особый, наряду* с промышленностью и земельной собственностью, элемент, *нуждающийся* в сословном представительстве».

Автор поступает правильно, когда он ищет корень провинциальных сословных собраний не в *государственной необходимости* и когда видит в них не *государственную потребность*, а *потребность особых интересов*, противостоящую государству. Не органическим разумом государства, а голой потребностью частных интересов создан *сословный* строй; интеллигентность же не есть ищущий удовлетворения эгоистический интерес, это — всеобщий интерес. Следовательно, представительство интеллигенции в сословном собрании есть противоречивое, бессмысленное требование. Мы, впрочем, обратим внимание нашего автора на те последствия, которые вытекают из того, что *слепая потребность* принимается за принцип народного представительства. Эти последствия столь неизбежны, что автор на мгновение сам пугается их и отвергает не только определённые требования со стороны представительства особых интересов, но отвергает также и требование самого этого представительства.

В самом деле: или потребность *действительна*, и тогда недействительно государство, так как оно сохраняет особые элементы, которые не находят в нём надлежащего удовлетворения своих интересов и вынуждены поэтому конституироваться рядом с ним в особую организацию, вступающую с ним в договорные отношения, — или же потребность получает в государстве своё действительное удовлетворение, и, значит, представительство её, противостоящее государству, иллюзорно или опасно. Автор на одно мгновение становится на точку зрения иллюзорности. По поводу *промышленности* он замечает, что если бы даже она не была достаточно представлена в ландтагах, то у неё остаётся ещё немало путей, чтобы добиваться

признания своих интересов в государстве и перед правительством. Он утверждает, следовательно, что *сословное представительство,* представительство по принципу *слепой потребности — иллюзия,* ибо сама эта потребность иллюзорна. Действительно, то, что сказано о промышленном сословии, относится ко всем сословиям; к *сословию* же *земельных собственников* это относится ещё в большей степени чем к промышленности, так как это сословие представлено в таких вполне сложившихся государственных органах, как ландрат, окружные сословные собрания и т. д.

Из всего сказанного само собой следует, что мы совсем не можем присоединиться к хору недовольных тем, что *функции,* предоставляемые комиссиям, *подверглись ограничению;* наоборот, мы готовы решительно протестовать против всякого расширения этих функций, считая, что такое расширение противоречит интересам государства. Превратной является также точка зрения либерализма, мечтающего о представительстве *интеллигенции* в ландтаге. Интеллигентность не только не есть *особый* элемент представительства, она вообще не *элемент,* она — *принцип,* который не может принимать участия ни в какой организации, *составленной* из элементов, — она может лишь создать из самой себя некоторое *расчленение.* Об интеллигентности речь может идти не как о части, входящей в состав целого, а как об организующем начале. Дело идёт здесь не о *дополнении,* а о *противоположении.* Вопрос ставится так: «представительство интеллигентности» или же «представительство сословности»? Вопрос в том, должны ли особые интересы представлять политическую интеллигентность или же политическая интеллигентность должна представлять особые интересы. Политическая интеллигентность будет, например, регулировать земельную собственность согласно государственным принципам, а не государственные принципы — согласно земельной собственности; она будет принимать в расчёт земельную собственность не по её частному эгоизму, а по её государственной природе; она будет определять сущность целого не по этой особой сущности, а, наоборот, эту особую сущность будет определять в соответствии с целым. Наоборот, земельная собственность как принцип представительства сообразуется не с интеллигентностью, а сообразует интеллигентность с собой, будучи похожей в этом отношении на часовщика, который хотел бы не часы поставить по солнцу, а солнце поставить по своим часам. Вопрос резюмируется в немногих словах: кто кого должен подвергнуть критике, кто кого должен подчинить себе — земельная собственность политическую интеллигентность или же политическая интеллигентность земельную собственность?

Для интеллигентности нет ничего внешнего, ибо она есть внутреннее определяющее начало всего, между тем как, наоборот, для какого-нибудь определённого элемента (например, для земельной собственности) всё, что̀ не есть он сам, является чем-то внешним. Поэтому не только состав ландтага, но и его действия *механичны,* ибо он должен относиться ко всякого рода всеобщим интересам, и даже к отличным от него особым интересам, как к чему-то постороннему, чуждому. Всё особое — например, земельная собственность — само по себе является ограниченным. Следовательно, особое, как нечто ограниченное, должно подчиняться стоящей над ним всеобщей силе, но невозможно, чтобы оно подчинило себе эту всеобщую силу и приспособило её к своим потребностям.

Ландтаги, в силу своего специфического состава, представляют собой не что иное, как объединение особых интересов, имеющих привилегию противопоставлять государству то, что *ограничивает их как нечто особое;* они являются, стало быть, узаконенной самоорганизацией негосударственных элементов в государстве. Следовательно, по своему *существу* они *враждебно* настроены против государства, ибо особое, в своей изолированной деятельности, всегда враг целого, так как именно это целое даёт ему чувствовать, как *ничтожно* особое в силу своей ограниченности.

Если бы это превращение особых интересов в нечто политически самостоятельное было государственной необходимостью, то это было бы только проявлением внутренней болезни государства, подобно тому как нездоровое состояние организма, по естественным законам, неизбежно проявляется в болезненных наростах. Нужно было бы принять одно из двух: либо признать, что особые интересы, отрываясь и отчуждаясь от политического духа государства, стремятся ограничить государство, либо же признать, что государство концентрируется только в *правительстве* и, в виде компенсации, предоставляет ограниченному народному духу лишь некоторую сферу деятельности как отдушину для его особых интересов. Можно было бы, наконец, объединить обе эти точки зрения. Следовательно, для того чтобы требование представительства интеллигенции имело смысл, мы должны толковать его как требование сознательного представительства народной интеллигентности, которая отнюдь не пытается противопоставлять отдельные потребности государству, но для которой высшая потребность заключается в том, чтобы претворить в жизнь самую сущность государства, рассматриваемого притом как её собственное деяние, как её собственное государство. Быть представляемым — это вообще нечто страдательное; только материальное, бездушное, несамостоятельное, беззащитное нуждается в представительстве;

но ни один элемент государства не должен быть материальным, бездушным, несамостоятельным, беззащитным. Представительство должно рассматриваться не как представительство некоей особой вещи, которая не есть сам народ, а как *самопредставительство* народа, как такая государственная деятельность, которая, не будучи единственной, исключительной государственной деятельностью народа, отличается от прочих проявлений его государственной жизни только всеобщностью своего содержания. Представительство нельзя рассматривать как уступку, которая делается беззащитной слабости, бессилию, а, напротив, как уверенную в себе жизнедеятельность высочайшей силы. В истинном государстве нет места такой земельной собственности, такой промышленности, такой материальной сфере, которые, в этом своём качестве грубых материальных элементов, вступают в соглашение с государством; в нём существуют только *духовные силы;* и только в своём государственном воскресении, в своём политическом возрождении естественные силы получают право голоса в государстве. Государство пронизывает всю природу духовными нитями, и в каждой его точке с необходимостью обнаруживается, что господствующим началом является не материя, а форма, не природа вне государства, а природа государства, не *лишённый свободы предмет,* а *свободный человек.*

Написано К. Марксом 10, 19 и 30 декабря 1842 г.

Напечатано в «Rheinische Zeitung» №№ 345, 354 и 365; 11, 20 и 31 декабря 1842 г.

Печатается по тексту газеты

Перевод с немецкого

«RHEIN- UND MOSEL-ZEITUNG»[47] КАК ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР

Кёльн, 11 марта. Несколько дней тому назад «Rhein- und Mosel-Zeitung» напечатала религиозную буллу, в которой осуждается благочестивая «Kölnische Zeitung»[48]; ныне перед инквизиторским трибуналом в Кобленце стоит «Trier'sche Zeitung»[49]. И недаром.

Дело в том, что «Trier'sche Zeitung» в связи со смертью Фридриха фон Саллета написала, между прочим, следующее:

«Перед нами — его произведение, «Евангелие для мирян», *раскрывающее в чистом виде священные вечные евангельские истины*». «Он» (Саллет) «стремился к тому, чтобы быть человеком в высоком смысле того прообраза, которым явился Иисус. *Как настоящий господний воин, он был глашатаем вечной истины*».

«Тот, кто прочтёт эти слова, ничего другого не зная о прославляемом авторе», — говорит «Rhein- und Mosel-Zeitung», — «подумает, конечно, что г-н фон Саллет был верующим христианином и с пламенным рвением проповедовал в своём «Евангелии для мирян» слово божие. Но что же в действительности содержится в этом евангелии? То ложное и пагубное учение, которое люди вроде Штрауса, Фейербаха и Бруно Бауэра и как их ещё там звать — все эти апостолы современного язычества — преподносят в аудиториях, а также в своих произведениях, узкому кругу учёных» и т. д.

Для документального подтверждения своего взгляда «Rhein- und Mosel-Zeitung» цитирует

«*одно только* место из «Евангелия для мирян», а именно то, в котором проводится параллель между предателем Иудой и евангельским Христом, т. е. Христом, каким его изображает библия».

Приведённые вслед за этим цитаты убедительно показывают, как сознательно противопоставлял Саллет свои взгляды *историческому* христианству.

Чувство ложной гуманности будет, пожалуй, задето той беззастенчивой полемикой, которую «Rhein- und Mosel-Zeitung»

направляет против только что скончавшегося человека, но разве апология этого человека в «Trier'sche Zeitung» не носит гораздо более антигуманный, гораздо более оскорбительный характер? Можно ли сказать, что я чту память умершего, если я *извращаю* его духовный облик? Несомненно, Саллет стремился быть глашатаем истины, но отнюдь не евангельской. Саллет стремился, несомненно, быть *истинным* человеком, но отнюдь не поборником церковной истины.

Напротив, Саллет полагал, что разумная истина может быть утверждена только противопоставлением её священной истине, а нравственный человек — только противопоставлением его христианину; поэтому Саллет и написал «Евангелие для мирян». И что же? Разве почтил память этого человека его апологет из «Trier'sche Zeitung», поставив всё дело его жизни прямо-таки на голову? Выражаете ли вы своё почитание Лютера, объявляя его хорошим католиком, а почитание папы Ганганелли, называя его покровителем иезуитов? Какое ханжество! Какое бессилие мысли! Саллет был республиканцем; какой же ты ему друг, если всюду оглушительно трубишь о его роялизме? Саллет больше всего любил правду, а вы хотите выразить своё уважение к нему, сказав о нём неправду? Или же в вашей душе борются христианство и чувство дружбы? Пусть так! Но тогда сознайтесь в этом и скажите: Саллет был хорошим человеком и т. д., но плохим *христианином!* Сожалейте об этом, если угодно, выражайте своё сожаление во всеуслышание, но только не выдавайте его произведения за блестящие свидетельства его приверженности христианству. Если вы *осуждаете* стремления вашего друга, осуждайте их sans gêne *, как это делает «Rhein- und Mosel-Zeitung», но не ханжеским окольным путём, не так, чтобы хвалить его за то, чем он *не* был, а, следовательно, осуждать его как раз за то, чем он был *в действительности*.

Если даже признать, что «Евангелие для мирян» и могло дать повод к подобному толкованию; если признать, что Саллет *в этом произведении* ещё далеко не уяснил себе своей точки зрения, что он сам *считает* себя проповедником истинного смысла евангелия, что цитате, которую привела «Rhein- und Mosel-Zeitung», нетрудно противопоставить иные цитаты, звучащие совсем по-христиански, — то всё же «Rhein- und Mosel-Zeitung» права в том, что Саллет на место *исторического* христианства ставит христианство *своего собственного изделия*.

В заключение, ещё одно слово по поводу тех мест, которые цитирует «Rhein- und Mosel-Zeitung». Все они страдают одним коренным недостатком — *отсутствием поэзии*. Да и вообще,

* — без стеснения. *Ред.*

что за нелепая идея излагать в стихах богословские споры! Приходило ли какому-нибудь композитору в голову положить догматику на музыку?

Не говоря уже об этой ереси в отношении законов искусства, каково содержание цитируемых мест? *Саллет* полагает, что *несовместимо* с божественностью Христа, чтобы он, зная о предательских замыслах Иуды, ничего не предпринял для его исправления или для того, чтобы предотвратить злодеяние! И по этому поводу Саллет восклицает («Rhein- und Mosel-Zeitung» приводит эти строки):

«Позор тому — кто б ни был он, слепец! —
Кто господа таким изобразил:
Сей каплей знания людских сердец
Он дорогой нам образ исказил».

Суждение Саллета говорит о том, что он не был ни *теологом,* ни *философом.* Если бы он был *теологом,* он не стал бы беспокоиться по поводу того, что это противоречит *человеческому* разуму и *человеческой* нравственности, ибо для теолога человеческий разум и нравственность не являются мерилом для евангелия, а, наоборот, евангелие является мерилом для них. А если бы Саллет был *философом,* то он знал бы, что такого рода противоречия коренятся в *природе религиозного мышления,* он признал бы тогда и указанное противоречие *неизбежным продуктом* христианского мировоззрения, а отнюдь не осудил бы его как *фальсификацию этого мировоззрения.*

Пусть «Rhein- und Mosel-Zeitung» и впредь с таким же пылом ратует за дело веры, набрасывая сан-бенито [50] на все рейнские газеты. Мы же посмотрим, как отнесутся к *терроризму веры половинчатые* — те, которые не являются ни холодными, ни горячими, а только тёплыми, — будет ли он для них более приемлемым, чем *терроризм разума.*

Написано К. Марксом 11 марта 1843 г.
Напечатано в «Rheinische Zeitung» № 71, 12 марта 1843 г.

Печатается по тексту газеты
Перевод с немецкого

ИЗ ПИСЕМ 1842—1843 ГОДОВ

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

Трир, 10 февраля [1842 г.]

Дорогой друг!

Я позволяю себе предложить Вам небольшую работу для «Deutsche Jahrbücher» [51] в виде прилагаемой критики цензурной инструкции [52].

Если статья подходит для Вашего журнала, то я прошу Вас не называть пока *моего имени никому, за исключением Виганда,* а также прошу переслать мне *тотчас же почтой* номера «Deutsche Jahrbücher» с моей статьёй, ибо, *пока* я в Трире, я совершенно оторван от литературного мира.

Понятно, что в интересах дела ускорить печатание, если цензура не наложит цензурного запрета на мою цензуру.

Если у Вас нет ещё критика для сверхумной книги Фатке «о грехе» [53], — не будь она так чертовски умна, можно было бы поддаться искушению назвать её глупой, — то моё критическое рвение к Вашим услугам.

Равным образом стоило бы, пожалуй, ещё раз взяться за сочинение Байера о «нравственном духе» [54]. Критика Фейербаха была дружеской услугой [55]. Насколько почтенны моральные убеждения Байера, настолько же слабым и даже безнравственным является само сочинение.

Я был бы очень рад, если бы Вы передали *Виганду,* что моя рукопись будет доставлена Вам через несколько дней. Письмо *Бауэра,* где он требует, чтобы рукопись была, *наконец,* отослана, застало меня тяжело больным, в постели, и поэтому было передано мне только несколько дней назад. Занятый работой над прилагаемой статьёй, я не мог сделать необходимых исправлений.

Так как я теперь покончил с объёмистыми работами, то само собой разумеется, что все мои силы находятся в распоряжении «Deutsche Jahrbücher».

С искренним уважением
Маркс

Мой адрес: Доктору Марксу, *Трир;* вручить тайному правительственному советнику фон Вестфалену.

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

Трир, 5 марта [1842 г.]

Дорогой друг!

Я совершенно согласен с планом «Anekdota philosophica» [56] и считаю также, что было бы лучше назвать в числе сотрудников и *моё имя*. Подобного рода демонстрация, по самому своему характеру, *исключает* всякую анонимность. Эти господа должны убедиться, что наша совесть чиста.

При внезапном возрождении саксонской цензуры совершенно невозможно будет, очевидно, напечатать мой «Трактат о *христианском искусстве*», который должен был бы появиться в качестве второй части «Трубного гласа» [57]. А что если поместить его — в изменённой редакции — в «Anekdota»? Масса противоцензурного материала, накопившегося теперь в умах людей, даст, пожалуй, возможность выпускать «Anekdota», по мере накопления материала, в виде ряда отдельных выпусков. Другая статья, предназначавшаяся мной также для «Deutsche Jahrbücher», представляет собой критику гегелевского естественного права, поскольку дело касается *внутреннего государственного строя* [58]. Основное в ней — борьба с *конституционной монархией,* с этим ублюдком, который от начала до конца сам себе противоречит и сам себя уничтожает. Выражение res publica * совершенно невозможно перевести на немецкий язык. Я послал бы тотчас же для пробы обе эти вещи, если бы они не нуждались в переписке начисто, а местами —

* — государство, республика (первоначальное значение: общественное дело). *Ред.*

в исправлениях. Дело в том, что мой будущий тесть, г-н фон Вестфален, пролежал на смертном одре три месяца и позавчера скончался. Поэтому за всё это время невозможно было сделать что-нибудь путное.

Об остальном в следующий раз.

С искренним уважением

преданный Вам *Маркс*

A propos *. В рукописи о цензуре[59] по недосмотру написано: «цензура тенденции и тенденциозная цензура». На самом деле должно быть: «цензура тенденции и тенденция цензуры».

Благоволите послать мне ответ прямо почтой в Трир.

Бауэр отрешён от должности, как он пишет в только что полученном письме, per lit de justice **.

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

Трир, 20 марта [1842 г.]

Дорогой друг!

Послушники — наиблагочестивейший народ, как это ad oculos *** показывает Саксония.

У Бауэра была однажды в Берлине такая же сцена с Эйххорном, как у Вас с министром внутренних дел. Ораторские приёмы этих господ похожи друг на друга, как одно яйцо на другое. Чем-то исключительным является, однако, то, что философия ведёт вразумительным языком разговор с государственной мудростью этих напыщенных мерзавцев, и даже некоторый фанатизм здесь нисколько не вредит делу. Нет ничего труднее, как заставить поверить этих мирских божков, что существуют вера в истину и духовные убеждения. Эти государственные дэнди в такой степени являются скептиками, это настолько закоренелые хлыщи, что они не верят уже в истинную, бескорыстную любовь. Как же вести борьбу против этих roués **** иначе, как с помощью того, что̀ в высших кругах называют фанатизмом? Гвардейский лейтенант считает всякого влюблён-

* — Кстати. *Ред.*
** — по решению верховного суда под председательством короля. *Ред.*
*** — наглядно. *Ред.*
**** — пройдох. *Ред.*

ного, имеющего честные намерения, фанатиком. Разве из-за этого нельзя больше вступать в брак? Замечательно, что низведение людей до уровня животных стало правительственной верой и правительственным принципом. Но это не противоречит религиозности, так как обоготворение животных — это, пожалуй, наиболее последовательная форма религии, и скоро, быть может, придётся говорить уже не о религиозной антропологии, а о религиозной зоологии.

Когда я ещё был молод и доверчив, я уже знал, что яйца, которые кладут в Берлине, это не яйца Леды, а гусиные яйца. Несколько позже я понял, что это крокодиловы яйца; так, например, самоновейшим крокодиловым яйцом является мнимая отмена — по предложению рейнского сословного собрания — тех незаконных ограничений, которым подвергалось французское законодательство в делах о государственной измене и т. д., а также в делах о преступлениях должностных лиц [60]. Но на этот раз, когда речь идёт об объективных, установленных законом определениях, этот фокус-покус так глуп, что даже глупейшие рейнские юристы его тотчас же разглядели. К тому же Пруссия с полной наивностью заявила, что публичность судебного процесса поставила бы на карту престиж прусских чиновников и доверие к ним. Это — весьма откровенное признание. Всё наше рейнское бумагомарание о публичности и гласности страдает одним коренным пороком. Честные простаки продолжают без устали доказывать, что это отнюдь не политические, а чисто правовые институты, что они являются правом, а не бесправием. Как будто в этом дело! Как будто всё зло этих институтов заключается не в том именно, что они являются правом! Мне бы очень хотелось доказать обратное, а именно, что Пруссия не может ввести публичность и гласность, ибо свободные суды и несвободное государство несовместимы. Точно так же следовало бы воздать должное Пруссии за её благочестие, ибо трансцендентное государство не может обойтись без положительной религии, как русский мошенник — без нательного образка.

Бюлов-Куммеров, как Вы можете увидеть из китайских газет [61], заставляет своё перо кокетничать со своим плугом. О, эта деревенская кокетка, украшающая себя фальшивыми цветами! Я думаю, что писатели такого земного положения, — положение на пашне, что и говорить, является земным, — были бы желанны, особенно, если бы впредь плуг думал и писал вместо пера, а перо, в виде отплаты, выполняло бы барщину. Может быть, при теперешнем однообразии немецких правительств дело дойдёт до этого, но чем однообразнее правительства, тем многообразнее ныне философы, и, надо надеяться, многообразное воинство победит однообразное.

Ad rem *, ибо politica ** у нас, добропорядочных, моралистически настроенных немцев, относятся к formalia ***, на основании чего уже Вольтер заключил, что мы имеем самые солидные учебники публичного права.

Итак, что касается дела, то я нашёл, что статья «О христианском искусстве», превратившаяся теперь в статью «О религии и искусстве, в особенности о христианском искусстве», должна быть совершенно переделана, ибо тон «Трубного гласа», которому я добросовестно следовал, — «*Твоё слово* есть светоч моим стопам и свет на моём пути. Своей заповедью ты делаешь меня более мудрым, чем мои враги, ибо свидетельствует о тебе моя речь, и он, господь, будет вещать громовым голосом с Сиона», — этот тон «Трубного гласа» и тяжёлая скованность гегелевской формой изложения должны быть теперь заменены более свободной, а потому и более основательной формой изложения. Но вот через несколько дней я еду в Кёльн, где будет моё новое местопребывание, ибо близость боннских профессоров для меня невыносима. Кто захочет иметь дело с духовными вонючками, с людьми, которые учатся только для того, чтобы находить в каждом уголке мира всё больше и больше тупиков!

Итак, из-за этих обстоятельств я не сумел, конечно, приготовить критику гегелевской философии права для ближайших «Anekdota» (так как она писалась тоже для «Трубного гласа»); трактат о религиозном искусстве я обещаю прислать к середине апреля, если Вы можете ждать так долго. Мне это было бы тем приятнее, что я рассматриваю вопрос с новой point de vue **** и даю также, в виде приложения, эпилог de Romanticis *****. Пока что я буду действеннейшим образом, говоря по-гётевски, продолжать работу над этой вещью и ждать Вашего решения. Соблаговолите написать мне об этом в Кёльн, где я буду в начале следующего месяца. Так как я не имею ещё там определённого местожительства, то прошу направить мне письмо по адресу *Юнга*.

В самом трактате я неизбежно должен был говорить об общей сущности религии; при этом я вступаю некоторым образом в коллизию с Фейербахом, — коллизию, касающуюся не принципа, а его понимания. Во всяком случае религия от этого не выигрывает.

Я давно ничего не слышал о Кёппене. Не приходилось ли Вам обращаться к Христиансену в Киле? Я его знаю только по его истории римского права, в которой, однако, есть кое-что

---

* — К делу. *Ред.*
** — политические предметы. *Ред.*
*** — формальным предметам. *Ред.*
**** — точки зрения. *Ред.*
***** — о романтиках. *Ред.*

о религии и философии вообще. Это, кажется, отличная голова, хотя, когда он доходит до собственного философствования, то пишет ужасающе непонятно и формально. Может быть, теперь он начал уже писать человеческим языком. Но вообще он, кажется, à la hauteur des principes *.

Я буду очень рад увидеть Вас здесь, на Рейне.

Ваш *Маркс*

От Бауэра только что получил письмо, — он пишет, что хочет ехать снова на север, полагая по глупости, что там он сумеет лучше вести свой процесс против прусского правительства. Берлин находится слишком близко к Шпандау. Во всяком случае хорошо, что Бауэр не предоставляет дело его собственному ходу. Как я узнал здесь от моего будущего шурина **, аристократа comme il faut ***, в Берлине особенно злятся на bonne foi **** Бауэра.

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

У механика Кремера.
Бонн, 27 апреля [1842 г.]

Дорогой Руге!

Вам не следует терять терпение, если мои статьи запоздают ещё на несколько дней, — но действительно *только на несколько* дней. Бауэр, вероятно, передаст Вам устно, что я в этом месяце, из-за всякого рода внешней сутолоки, почти совершенно не мог работать.

Однако у меня почти всё готово. Я Вам пошлю четыре статьи: 1) «О религиозном искусстве», 2) «О романтиках», 3) «Философский манифест исторической школы права», 4) «*Позитивные философы*»[62], которых я немного пощекотал. Статьи эти по содержанию связаны между собой.

Статью о религиозном искусстве Вы получите в весьма сокращённом виде, ибо она потихоньку вырастает у меня

* — на высоте принципов. *Ред.*
** — Фердинанда фон Вестфалена. *Ред.*
*** — по всем правилам. *Ред.*
**** — чистосердечие. *Ред.*

чуть ли не до размеров книги, и я втянулся в разного рода исследования, которые потребуют ещё довольно продолжительного времени.

Я отказался от своего плана поселиться в Кёльне, так как жизнь там представляется мне слишком шумной, а обилие добрых приятелей не ведёт к усовершенствованию в философии.

В «Rheinische Zeitung» я послал большую статью о нашем последнем рейнском ландтаге с игривой интродукцией о «Preußische Staatszeitung»[63]. В связи с дебатами о печати я снова возвращаюсь к вопросу о цензуре и свободе печати, рассматривая его с иных точек зрения.

Таким образом, Бонн остаётся пока моим местопребыванием — ведь было бы жаль, если бы здесь никого не оставалось, на кого могли бы злиться святые.

Вчера из Грейфсвальда прибыл *Хассе,* который всегда приводил меня в удивление, — не чем-либо иным, как своими большими как у деревенского священника сапогами. Он и говорил, совсем как сапог деревенского священника. Не зная ничего о том, что делается на божьем свете, он готовится издать многотомное сочинение о скучном Ансельме Кентерберийском, над которым корпел целых десять лет[64]; он полагает, что теперешнее критическое направление представляет собой момент, который должен быть преодолён. Кроме того он говорит о религиозности как продукте жизненного опыта, под которым, вероятно, понимает своё преуспевающее детоводство и свой толстый живот, ибо толстые животы проделывают всякого рода опыты, и, как Кант говорит: если это идёт вниз, то получается непристойность, если же вверх — религиозное вдохновение. Ох уж этот благочестивый Хассе с его религиозными запорами!

Нас очень позабавило то, что̀ Вы писали в своих письмах о Фатке — о недостаточной «полноте сердца» у него. У этого сверхумного дипломатичного Фатке, который так охотно стал бы величайшим критиком и величайшим верующим, который всегда всё знает лучше всех, — у этого Фатке к одной партии не лежит сердце, а к другой — голова. Hic jacet * Фатке — весьма примечательный пример того, до чего может довести страсть к картам и к религиозной музыке.

Пресловутый Фихте, который облёкся здесь в мантию своей непопулярности, распустил слух, — наполовину двусмысленный, — будто его приглашают в Тюбинген. Факультет не идёт навстречу его желанию — удержать его прибавкой к жалованью.

---

* — Здесь покоится. *Ред.*

Зак с благочестивейшими намерениями отправляется в Берлин, чтобы спекулировать на помешательстве своего брата и добиваться назначения на его место.

Нет ничего кроме войны и беспутства, говорит Терсит, и если местный университет нельзя упрекать в войнах, то, по крайней мере, в беспутстве у него нет недостатка.

Разве Вы не собираетесь осуществить, наконец, свой план поездки на Рейн?

Ваш *Маркс*

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

Трир, 9 июля [1842 г.]

Дорогой друг!

Если бы меня не оправдывали обстоятельства, то я бы оставил всякую попытку оправдаться. Само собой разумеется, что я считаю для себя честью сотрудничество в «Anekdota», и только неприятные посторонние обстоятельства помешали мне послать свои статьи.

С апреля до сегодняшнего дня я, в общей сложности, мог работать самое большее, пожалуй, четыре недели, да и то с перерывами. Шесть недель я должен был провести в Трире в связи с новым случаем смерти. Остальное время было распылено и отравлено самыми неприятными домашними дрязгами. Моя семья поставила передо мной ряд препятствий, из-за которых я, несмотря на её благосостояние, оказался на время в самом тяжёлом положении. Я отнюдь не стану обременять Вас рассказом обо всех этих частных гадостях; истинное счастье ещё, что пакости общественного порядка делают для человека с характером совершенно невозможным раздражаться из-за гадостей частного порядка. В течение этого времени я писал для «Rheinische Zeitung», которой я уже давно должен был отослать свои статьи, и т. д. и т. д. Я бы давно известил Вас об этих интермеццо, если бы не надеялся со дня на день закончить свои работы. Через несколько дней я еду в Бонн и не притронусь ни к чему, пока не кончу работ для «Anekdota». Понятно, что в такой обстановке я не сумел обработать статью «Об искусстве и религии» с той тщательностью, какой требует этот предмет.

Не думайте, впрочем, что мы здесь на Рейне живём в каком-то политическом Эльдорадо. Нужна непреклоннейшая настойчивость, чтобы вести такую газету, как «Rheinische Zeitung». Моя вторая статья о ландтаге, касающаяся вопроса о церковной смуте [65], вычеркнута цензурой. Я показал в этой статье, как защитники государства стали на церковную точку зрения, а защитники церкви — на государственную. Эта история тем неприятнее для «Rheinische Zeitung», что глупые кёльнские католики попали в ловушку, и выступление в защиту архиепископа могло бы привлечь подписчиков. Впрочем, Вы не можете себе представить, до чего подлы власть имущие и как глупо в то же время они поступили с правоверным болваном. Но конец венчает дело: Пруссия перед всем светом поцеловала у папы туфлю, а наши правительственные автоматы расхаживают по улицам не краснея. «Rheinische Zeitung» теперь подала апелляцию по поводу статьи. Вообще для «Rheinische Zeitung» начинается теперь борьба. Автор передовых статей в «Kölnische Zeitung», Гермес, экс-редактор прежней политической «Hannoversche Zeitung» [66], стал на сторону христианства против философских газет в Кёнигсберге и Кёльне. Если цензор опять не выкинет штуки, то в следующем приложении появится написанный мной ответ [67]. Религиозная партия на Рейне — самая опасная. Оппозиция за последнее время слишком привыкла к тому, чтобы оппонировать в рамках церкви.

Не знаете ли Вы каких-нибудь подробностей о так называемых «Свободных» [68]? Статья в «Königsberger Zeitung» [69] была, по меньшей мере, не дипломатичной. Одно дело объявить себя приверженцем эмансипации — это честно; другое дело — заранее раструбить о своей пропаганде, это отдаёт бахвальством и раздражает филистера. А затем подумайте об этих «Свободных», где подвизается какой-то Мейен и т. д. Но, разумеется, если уж есть подходящий город для подобных затей, то это Берлин.

С кёльнским Гермесом мне придётся, пожалуй, втянуться в длительную полемику. Как ни велики невежество, пошлость и тривиальность этого молодца, — благодаря этим-то именно качествам он и является настоящим глашатаем филистерства, — я намерен положить конец его болтовне. Посредственность не должна больше пользоваться привилегией неприкосновенности. Гермес привяжется ко мне также и по поводу «Свободных», относительно которых я, к сожалению, ничего достоверно не знаю. Счастье, что Бауэр в Берлине. Он, по крайней мере, не допустит до «глупостей», и единственное, что меня беспокоит в этой истории (если она соответствует действительности и не является умышленной газетной выдумкой), так это возможность того, что берлинская пошлость сделает как-нибудь смешным предпринятое ими хорошее дело и что в серьёзном начи-

нании они не обойдутся без разных «глупостей». Кто провёл среди этих людей столько времени, сколько я, тот найдёт, что эти опасения не лишены основания.

Как обстоят у Вас дела с «Jahrbücher»?

Так как Вы находитесь в центре философских и теологических новостей, то я очень хотел бы узнать от Вас кое-что о теперешнем положении. Здесь видят ещё, правда, движение часовой стрелки, но не видят движения минутной.

Старый Мархейнеке счёл, повидимому, необходимым подтвердить документально перед всем светом всю импотентность старогегельянства. Его вотум — позорный вотум [70].

Неужели саксонцы не поднимут в этом ландтаге вопроса о цензуре? Хорош их конституционализм!

В надежде скоро получить от Вас весточку

Ваш ***Маркс***

Рутенберг лежит камнем на моей совести. Я ввёл его в редакцию «Rheinische Zeitung», но он совершенно импотентен. Рано или поздно ему укажут на дверь.

Что Вы посоветуете сделать, если статья об архиепископе не будет разрешена к печатанию высшей цензурной полицией? Её появление в печати необходимо из-за 1) нашего ландтага, 2) правительства, 3) христианского государства. Может быть, переслать её Гофману и Кампе? Для «Anekdota» она, по-моему, не подходит.

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — Д. ОППЕНХЕЙМУ

В КЁЛЬН

[Бонн, приблизительно 25 августа 1842 г.]

Дорогой Оппенхейм!

Прилагаю рукопись Руге. № 1 не подойдёт; № 2, о саксонских делах, Вы сможете, вероятно, использовать [71].

Пришлите мне статью Майера в «Rheinische Zeitung» о *муниципальном устройстве* [72] и, если возможно, все статьи Гермеса *против еврейства* [73]. Я тогда постараюсь как можно скорее прислать Вам статью, которая если и не даст окончательного решения этого вопроса, то всё же направит его по другому руслу.

Пройдёт ли статья о Ганновере [74]? Попытайтесь, по крайней мере, дать сейчас хоть небольшое начало. Дело не столько в самой этой статье, сколько в целом ряде написанных ганноверцами дельных работ, которые я мог бы в этом случае Вам обещать. Автор статьи писал мне вчера: «Я не думаю, чтобы моя борьба против оппозиции могла повредить подписке на газету в Ганновере; наоборот, там как будто все уже понимают, что высказанные мной взгляды следует признать правильными».

Пришлите мне также, если Ваши взгляды сходятся в этом вопросе с моими, для критики статью «Juste-Milieu» [75]. Вопрос этот надо обсудить спокойно. Во-первых, совершенно общие теоретические рассуждения о государственном строе подходят скорее для чисто научных печатных органов, чем для газет. Правильная теория должна быть разъяснена и развита применительно к конкретным условиям и на материале существующего положения вещей.

Но если уж так случилось, то надо иметь в виду две вещи. Всякий раз, когда мы будем вступать в полемику с другими газетами, нам могут, рано или поздно, поставить на вид эту историю. Такая явная демонстрация против основ теперешнего государственного строя может вызвать усиление цензуры и даже закрытие газеты. Так именно погибла южногерманская «Tribüne» [76]. Во всяком случае, мы тем самым восстанавливаем против себя многих, пожалуй, даже большинство, свободомыслящих практических деятелей, которые взяли на себя трудную задачу — завоёвывать свободу ступень за ступенью, внутри конституционных рамок, в то время как мы, усевшись в удобное кресло абстракции, разъясняем им их противоречия. Правда, автор статьи «Juste-Milieu» призывает к критике своих взглядов; но 1) все мы знаем, как правительства отвечают на подобные призывы; 2) недостаточно, чтобы кто-нибудь выразил готовность подвергнуться критике, которая и без того не будет спрашивать у него позволения; вопрос в том, выбрал ли он соответствующую арену. Газеты лишь тогда начинают становиться подходящей ареной для подобных вопросов, когда последние стали вопросами реального государства, практическими вопросами.

Я считаю необходимым, чтобы не столько сотрудники руководили «Rheinische Zeitung», сколько, наоборот, она руководила ими. Статьи вроде указанной дают прекраснейший случай наметить перед сотрудниками определённый план действий. Отдельный автор не в состоянии так охватить целое, как это может сделать газета.

Если мои взгляды не сходятся с Вашими, то я, — если Вы это найдёте уместным, — готов дать эту критику в «Anek-

dota», в виде приложения к моей статье против гегелевского учения о конституционной монархии.

Но я думаю, что было бы лучше, если бы газета сама была своим собственным врачом.

В ожидании скорого ответа от Вас

Ваш *Маркс*

Впервые напечатано в 1919 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

Кёльн, 30 ноября [1842 г.]

Дорогой друг!

Моё сегодняшнее письмо ограничится «смутой», связанной со «Свободными».

Как Вы уже знаете, цензура нас ежедневно беспощадно уродует, и нередко газета едва-едва может выйти. Из-за этого погибла масса статей «Свободных». Но и я сам позволил себе забраковать не меньше статей, чем цензор, ибо Мейен с компанией посылали нам кучи вздора, лишённого всякого смысла и претендующего перевернуть мир; всё это написано весьма неряшливо и приправлено крупицами атеизма и коммунизма (которого эти господа никогда не изучали). При Рутенберге, с его полнейшей некритичностью, отсутствием самостоятельности и способностей, «Свободные» привыкли рассматривать «Rheinische Zeitung» как *свой,* послушный им орган, я же решил не допускать больше подобных словоизвержений на старый манер. Эта потеря нескольких бесценных творений «свободы», — свободы, которая стремится преимущественно «быть свободной от всякой мысли», — была, таким образом, первой причиной омрачения берлинского неба.

Рутенберг, у которого уже отняли ведение германского отдела (где деятельность его состояла главным образом в расстановке знаков препинания) и которому только *по моему ходатайству* передали на время французский отдел, — этот Рутенберг благодаря чудовищной глупости нашего государственного провидения имел счастье прослыть опасным, хотя ни для кого, кроме «Rheinische Zeitung» и себя самого, он опасен не был. Нам было предъявлено категорическое требование удалить Рутенберга. Прусское провидение, — этот despotisme prussien,

le plus hypocrite, le plus fourbe *, — избавило ответственных издателей от неприятного шага, а новый мученик, Рутенберг, научившийся уже изображать с некоторой виртуозностью мученическое сознание — соответствующим выражением лица, манерой держать себя и манерой речи, — использовал этот подвернувшийся случай. Он пишет во все концы мира, пишет в Берлин, что является *изгнанным принципом* «Rheinische Zeitung», которая начинает становиться на *иную позицию* по отношению к правительству. Всё это понятно без объяснений. Однако и это обстоятельство также повлекло за собой демонстрации со стороны героев свободы на берегах Шпре, «грязные воды которой омывают души и разжижают чай» [77].

К этому, наконец, присоединилось Ваше и Г. ** отношение к «Свободным», переполнившее меру терпения гневных олимпийцев [78].

Несколько дней тому назад я получил письмо от маленького Мейена, преподносящего с большими претензиями свою излюбленную категорию — *долженствование*. В этом письме он ставит мне вопросы о моём отношении: 1) к Вам и Г., 2) к «Свободным», 3) к новому принципу редакции, а также об отношении к правительству. Я тотчас же ответил и откровенно высказал своё мнение о недостатках их работ, которые скорее усматривают свободу в необузданной, санкюлотской — и притом удобной — форме, чем в *свободном*, т. е. самостоятельном и глубоком содержании. Я выдвинул перед ними требование: поменьше расплывчатых рассуждений, громких фраз, самодовольного любования собой и побольше определённости, побольше внимания к конкретной действительности, побольше знания дела. Я заявил, что считаю неподходящим, даже безнравственным, их приём — вводить контрабандой коммунистические и социалистические положения, т. е. новое мировоззрение, в случайные театральные рецензии и пр.; я потребовал совершенно иного и более основательного обсуждения коммунизма, раз уж речь идёт об его обсуждении. Я выдвинул далее требование, чтобы религию критиковали больше в связи с критикой политического положения, чем политическое положение — в связи с религией, ибо это более соответствует самой сути газетного дела и уровню читающей публики; ведь религия сама по себе лишена содержания, её истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращённой реальности, *теорией* которой она является, она гибнет сама собой. Наконец, я предложил им, что если уж говорить о философии, то пусть они поменьше щеголяют *вывеской* «атеизма» (что напоминает детей, уверяющих всякого, желающего только их слушать, что они не боятся буки)

* — прусский деспотизм, самый лицемерный, самый мошеннический. *Ред.*
** — Герьега. *Ред.*

и пусть лучше они пропагандируют содержание философии среди народа. Voilà tout *.

Вчера я получил наглое письмо от Мейена, до которого моё письмо ещё не дошло и который забрасывает меня вопросами о всевозможных вещах: 1) я должен заявить, чью сторону я принимаю в Вашем споре с Бауэром, — споре, о котором я ровно ничего не знаю; 2) почему я не пропустил того-то и того-то; угрожает обвинением в консерватизме; 3) газета не должна проявлять сдержанность, она обязана действовать *самым крайним образом,* т. е. должна спокойно уступить поле сражения полиции и цензуре, вместо того чтобы удерживать свои позиции в незаметной для публики, но тем не менее упорной, проникнутой сознанием долга, борьбе. Под конец в оскорбительных выражениях сообщается о помолвке Гервега и т. д. и т. д.

От всего этого разит невероятным тщеславием Мейена, не понимающего, как это для спасения политического органа можно пожертвовать несколькими берлинскими вертопрахами, и думающего вообще только о делах своей клики. К тому же этот человек выступал с важностью павлина, бил себя торжественно в грудь, ударял по шпаге, что-то болтал относительно «своей» партии, угрожал мне немилостью, декламировал à la маркиз Поза, только немного похуже, и т. п.

Так как у нас теперь с утра до вечера ужаснейшие цензурные мучительства, переписка с министерством, обер-президентские жалобы, обвинения в ландтаге, вопли акционеров и т. д. и т. д., а я остаюсь на посту только потому, что считаю своим долгом, насколько в моих силах, не дать насилию осуществить свои планы, — то Вы можете себе представить, что я несколько раздражён и что я ответил Мейену довольно резко. Возможно, таким образом, что «Свободные» на время уйдут. Поэтому я Вас убедительно прошу помочь нам своими собственными статьями, а также привлечь к этому делу Ваших друзей.

Ваш ***Маркс***

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

Кёльн, 25 января [1843 г.]

Дорогой Руге!

Вы уже, вероятно, знаете, что «Rheinische Zeitung» запрещена, осуждена, получила смертный приговор. Предел её жизни — конец марта. В течение этого времени, до казни,

* — Вот и всё. *Ред.*

газета подвергается двойной цензуре. Наш цензор, порядочный человек, поставлен под цензуру здешнего правительственного президента фон Герлаха, слепо послушного дуралея. Готовые номера нашей газеты должны представляться в полицию, где их обнюхивают, и если только полицейский нос почует что-либо не-христианское, не-прусское, — номер газеты уже не может выйти в свет.

Запрещение газеты вызвано совпадением ряда особых обстоятельств: её распространённостью; *моим* «Оправданием мозельского корреспондента» [79], где здорово досталось некоторым весьма высокопоставленным государственным мужам; нашим упорным отказом назвать лицо, приславшее нам законопроект о браке [80]; созывом сословных представителей, на которых мы могли бы оказать влияние своей агитацией; наконец, нашей критикой запрещения «Leipziger Allgemeine Zeitung» [81] и «Deutsche Jahrbücher».

Министерский рескрипт, который появится на днях в газетах, ещё слабее, — если только это возможно, — чем предыдущие. В качестве мотивов приводятся:

1) *Лживое утверждение,* что мы *не имели* якобы разрешения, как будто в Пруссии, где ни одна собака не может жить без своего полицейского номерка, «Rheinische Zeitung» могла бы выходить хотя бы один день, не выполнив официальных обязательных правил.

2) Цензурная инструкция от 24 декабря имела целью установить цензуру *тенденции.* Под тенденцией понимали *воображение,* романтическую веру в обладание свободой, обладать которой realiter * люди не могли бы себе позволить. Если рассудительный иезуитизм, царивший при прежнем правительстве, имел суровую рассудочную физиономию, то этот романтический иезуитизм требует главным образом *силы воображения.* Подцензурная печать должна научиться жить иллюзией свободы, а также иллюзией о том великолепном муже, который высочайше эту иллюзию дозволил. Но если цензурная инструкция желала цензуры тенденции, то теперь министерский рескрипт разъясняет, что *запрещение, закрытие* и было изобретено во Франкфурте для насквозь дурной тенденции. Цензура существует-де лишь для того, чтобы пресекать уклонения хорошей тенденции, хотя инструкция утверждает как раз обратное — именно, что хорошей тенденции разрешаются уклонения.

3) Старая галиматья о дурном образе мыслей, о пустой теории и прочая трескотня.

Меня ничто не поразило. Вы знаете, каково с самого начала было моё мнение относительно цензурной инструкции. Я вижу

* — реально, в действительности. *Ред.*

в этом только последовательность; в закрытии «Rheinische Zeitung» я вижу некоторый *прогресс* политического сознания и потому я оставляю это дело. К тому же я стал задыхаться в этой атмосфере. Противно быть под ярмом — даже во имя свободы; противно действовать булавочными уколами, вместо того чтобы драться дубинами. Мне надоели лицемерие, глупость, грубый произвол, мне надоело приспособляться, изворачиваться, считаться с каждой мелочной придиркой. Словом, правительство вернуло мне свободу.

Как я уже однажды писал Вам, у меня произошёл разлад с семьёй и, пока моя мать жива, я не имею права на своё имущество. Кроме того я обручился и не могу, не должен и не хочу покинуть Германию без своей невесты. Поэтому, если бы, например, представилась возможность редактировать в Цюрихе, вместе с Гервегом, «Deutscher Bote» [82], то это было бы очень кстати. В Германии я не могу больше ничего предпринять. Здесь люди сами себе портят. Я был бы Вам очень благодарен, если бы Вы дали мне совет и высказали свои соображения по этому вопросу.

Я работаю над несколькими вещами, которые здесь, в Германии, не найдут ни цензора, ни книгопродавца, ни вообще какой бы то ни было возможности существования. Жду Вашего скорого ответа.

Ваш *Маркс*

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

Кёльн, 13 марта [1843 г.]

Дорогой друг!

Как только возможно будет, я отчалю прямо в Лейпциг. Я только что беседовал с Штукке, которому государственные мужи в Берлине, повидимому, в большей своей части сильно импонировали. Д-р Штукке — весьма благодушный человек.

Что касается нашего плана [83], то я Вам предварительно выскажу своё убеждение. Когда был взят Париж, то одни предлагали в государи сына Наполеона, с назначением регентства, другие — Бернадота, третьи, наконец, — Луи-Филиппа. Но Талейран ответил: «Либо Людовик XVIII, либо Наполеон. Это — принцип, всё остальное — интрига».

Точно так же и я готов назвать почти всё прочее, кроме Страсбурга (или, в крайнем случае, Швейцарии), не принципом, а интригой. Книги размером больше двадцати листов — это не книги для народа. Самое большее, на что здесь можно решиться, это — ежемесячные выпуски.

Даже если бы выпуск «Deutsche Jahrbücher» снова был разрешён, то в лучшем случае мы бы добились слабой копии почившего издания, а теперь этого уже недостаточно. Наоборот, «Deutsch-Französische Jahrbücher» — вот это было бы принципом, событием, чреватым последствиями, делом, которое может вызвать энтузиазм. Разумеется, я высказываю только своё необязательное мнение, полагаясь в остальном на вечную силу судеб.

Наконец, — газетные дела заставляют меня кончать письмо, — я сообщу Вам ещё о моих *личных планах*. Как только мы заключим контракт, я поеду в Крейцнах, женюсь и проведу там месяц или больше у матери моей невесты, так как прежде чем взяться за дело, мы должны во всяком случае иметь несколько готовых работ. Тем более я мог бы, если это необходимо, провести несколько недель в Дрездене, так как все предварительные процедуры, объявление о браке и т. п., требуют изрядного количества времени.

Могу Вас уверить без тени романтики, что я влюблён от головы до пят, притом — серьёзнейшим образом. Я обручён уже больше семи лет, и моя невеста выдержала из-за меня самую ожесточённую, почти подточившую её здоровье борьбу, отчасти — с её пиетистски-аристократическими родственниками, для которых в одинаковой степени являются предметами культа и «владыка на небе» и «владыка в Берлине», отчасти — с моей собственной семьёй, где засело несколько попов и других моих врагов. Поэтому я и моя невеста выдержали в течение ряда лет больше ненужных тяжёлых столкновений, чем многие лица, которые втрое старше и постоянно говорят о своём «житейском опыте» (излюбленное словечко нашего Juste-Milieu *).

A propos! ** Мы получили анонимный ответ на статью Пруца против нового тюбингенского ежегодника [84]. По почерку я узнал *Швеглера*. Вас там характеризуют как сумасбродного подстрекателя, Фейербаха — как легкомысленного насмешника, Бауэра — как совершенно некритическую голову! О, швабы, швабы! Хороша же будет их стряпня!

О Вашей прекрасной, вполне популярно написанной жалобе [85] мы, за недостатком лучшей критики и собственного свободного времени, поместили поверхностную статью Пфюц-

---

* — Эдгара Бауэра. *Ред.*
** — Кстати! *Ред.*

нера, в которой я зачеркнул половину [86]. Имярек не углубляется достаточно в вопрос, а его ужимки и прыжки делают скорее смешным его самого, вместо того чтобы делать смешным его врага.

Ваш *Маркс*

О книгах для Флейшера я позаботился. Ваша переписка, помещённая в начале, интересна [87]. То, что пишет Бауэр об Аммоне, превосходно. Статья «Горе и радость теологического сознания» кажется мне не очень-то удачным переложением отдела «Феноменологии»: «Несчастное сознание». Афоризмы Фейербаха не удовлетворяют меня лишь в том отношении, что он слишком много напирает на природу и слишком мало — на политику. Между тем, это — единственный союз, благодаря которому теперешняя философия может стать истиной. Но всё наладится, как это было в XVI столетии, когда рядом с энтузиастами природы существовали и энтузиасты государства. Больше всего мне понравилась критика, которой подверглась добрая «Literarische Zeitung» [88].

Вы, вероятно, прочли уже самозащиту Бауэра [89]. На мой взгляд, он никогда ещё не писал так хорошо.

Что касается «Rheinische Zeitung», то *ни при каких условиях* я не останусь. Для меня невозможно ни писать под прусской цензурой, ни дышать прусским воздухом.

Только что пришёл ко мне старшина местных евреев и попросил меня о петиции ландтагу в пользу евреев, — я это сделаю. Как мне ни противна израильская вера, но взгляд Бауэра кажется мне всё же слишком абстрактным. Надо пробить в христианском государстве столько брешей, сколько возможно, и провести туда контрабандой столько рационального, сколько это в наших силах. По крайней мере, это надо попытаться сделать, — а *ожесточение* растёт с каждой петицией, которую власть грубо отклоняет.

Впервые напечатано в 1902 г.

Печатается по рукописи
Перевод с немецкого

МАРКС — Л. ФЕЙЕРБАХУ

В БРУКБЕРГ

Крейцнах, 20 октября 1843 г.

Глубокоуважаемый господин!

Доктор Руге несколько месяцев тому назад, проездом, сообщил Вам наш план издания «Deutsch-Französische Jahrbücher» и одновременно получил от Вас обещание сотрудничества.

Дело теперь настолько налажено, что местом печатания и издания выбран Париж, и первый месячный выпуск должен появиться до конца ноября.

Из Вашего предисловия ко второму изданию «Сущности христианства» я почти с уверенностью могу сделать заключение, что Вы заняты обстоятельной работой о *Шеллинге* или хотя бы предполагаете написать ещё что-нибудь об этом пустом хвастуне. В самом деле, это был бы славный дебют!

Как ловко г-н Шеллинг поймал на удочку французов — сперва слабого эклектика Кузена, позднее даже даровитого Леру. Ведь Пьеру Леру и ему подобным Шеллинг всё ещё представляется тем человеком, который на место трансцендентного идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли — мысль, облечённую в плоть и кровь, на место цеховой философии — мировую философию! Французским романтикам и мистикам Шеллинг говорит: я — соединение философии и теологии; французским материалистам: я — соединение плоти и идеи; французским скептикам: я — разрушитель догматики, одним словом: я ... Шеллинг!

Вы бы поэтому оказали предпринятому нами делу, а ещё больше истине, большую услугу, если бы сейчас же, для первого выпуска, дали характеристику Шеллинга. Вы как раз самый подходящий человек для этого, так как Вы — *прямая противоположность Шеллингу. Искренняя юношеская мысль* Шеллинга, — мы должны признавать всё хорошее и в нашем противнике, — для осуществления которой у него не было, однако, никаких способностей кроме воображения, никакой энергии кроме тщеславия, никакого возбуждающего средства кроме опиума, никакого органа кроме легко возбудимой женственной восприимчивости — эта искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая у него осталась фантастической юношеской мечтой, для Вас стала истиной, действительностью, серьёзным мужественным делом. Шеллинг есть поэтому Ваша *предвосхищенная карикатура,* а как только действительность выступает против карикатуры, последняя должна рассеяться, как туман. Я считаю Вас поэтому необходимым, естественным, призванным их величествами природой и историей, противником Шеллинга. Ваша борьба с ним — это борьба подлинной философии против философии мнимой...

Всецело Ваш

доктор ***Маркс***

Впервые напечатано в книге К. Грюна «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung», Bd. I, Leipzig und Heidelberg, 1874

Печатается по тексту книги

Перевод с немецкого

Ф. ЭНГЕЛЬС

1838—1842

ПИСЬМА БРАТЬЯМ ГРЕБЕРАМ

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ и В. ГРЕБЕРУ

В ЭЛЬБЕРФЕЛЬД

[Бремен], 1 сентября [1838 г.]

Господам братьям Греберам из Бармена, ныне пребывающим в Эльберфельде. Свидетельствуя сим получение почтенного писания господина Ф. Гребера, я позволю себе послать вам несколько строк. Чорт побери, дело идёт на лад! Мы сразу начнём с изобразительного искусства. Дело в том, что мой сосед, по имени Джордж (его имя Георг произносится на английский лад) Горрисен, — первейший гамбургский франт, какой когда-либо существовал; возьмите среднее из обоих приложенных портретов, посадите это среднее на узкое туловище и длинные ноги, придайте глазам достаточно тупое выражение, вообразите себе речь точь-в-точь такую, как у Кирхнера, только на гамбургском диалекте, и у вас получится вернейший портрет этого оболтуса, каков он есть. Ах, если б я только сумел изобразить его так удачно, как вчера вечером, когда я нарисовал его на доске так похоже, что все, даже служанки, его узнали. Даже один художник, живущий у нас в доме и вообще находящий всё плохим, увидев этот портрет, нашёл его очень хорошим. Этот Дж. Горрисен — самый большой олух на земле; каждый день он носится с какой-нибудь новой чепухой, он неистощим в нелепых и скучных идеях. На совести этого парня, по меньшей мере, двадцать часов нагнанной на меня скуки.

Я недавно купил себе оправдательную брошюру Якоба Гримма [90]; она великолепна и написана с редкой силой. В *одной* книжной лавке я недавно прочёл не меньше семи брошюр о кёльнской истории. — NB. Здесь я начитался таких вещей

и выражений — у меня особый интерес к такой литературе, — которые у нас никогда не осмелились бы напечатать: совершенно либеральные идеи и т. д.; рассуждения о старом ганноверском вшивом козле просто великолепны.

Здесь имеются прекрасные сатирические картинки. — Я видел одну, хотя и плохо нарисованную, но с очень характерными лицами. Изображён портной, сидящий на козле, которого удерживает хозяин; их обступили сапожники. Что всё это значит, видно из подписи:

«Хозяин, не удерживайте моего коня!».

Но об этом в другой раз, так как я не могу достать этой картинки, ибо здесь сидит принципал. Впрочем, он всё же ужасно хороший парень, такой хороший, что ты себе и представить не можешь.

Прости, что я так плохо пишу: я влил в себя три бутылки пива. Ура! Больше писать не могу, ибо письмо надо сейчас же отправить на почту. Пробило уже половина четвёртого, а письма должны быть там в четыре! Чорт побери! Замечаешь ли ты, что во мне бродит пиво?.. *

Благоволите мне тотчас же нацарапать что-нибудь; мой адрес знает Вурм, вы можете ему передать письмо. Ах, боже мой, что мне писать? О, боже мой, боже мой, вот беда! Старик, т. е. принципал, только что вышел, а я совсем запутался: я не знаю, что пишу, в ушах у меня шумит. Кланяйтесь П. Йонгхаусу и Ф. Плюмахеру, пусть они мне напишут, и в ближайшее время я их тоже осчастливлю письмом. Можете ли вы прочесть, что я тут напачкал?

Что ты мне дашь за фунт чепухи? У меня большой запас её. О, великий боже!

Преданный тебе,

преданный вашему высокоблагородию

Ф. Энгельс

* Неразборчиван фраза. *Ред.*

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ и В. ГРЕБЕРУ

В БАРМЕН

[Бремен], 17—18 сентября [1838 г.]

17 сентября. Сначала чёрные чернила, затем начинаются красные *.

Carissimi! In vostras epistolas haec vobis sit respondentia. Ego enim quum longiter latine non scripsi, vobis paucum scribero, sed in germanico-italianico-latino. Quae quum ita sint **, то вы не получите уж ни слова больше по-латыни, а всё на чистом, прозрачном, ясном, совершенном немецком языке. Начну сейчас свой рассказ сразу с сообщения вам очень важной вещи: мой испанский романс провалился; этот парень, повидимому, антиромантик, таким он и выглядит; но другое моё стихотворение — «Бедуины», прилагаемое к письму, было помещено в другой газете; только этот молодец изменил у меня последнюю строфу, чем создал невообразимую путаницу. Дело в том, что он, кажется, не понял слов: «вас люди в фраках не поймут, им вашей песни строй далёк», потому что они кажутся странными. Главная мысль стихотворения заключается в противопоставлении бедуинов, даже в теперешнем их состоянии, публике, которая совершенно чужда им. А потому этот контраст не следует выражать одним голым описанием, данным в обеих резко обособленных частях; лишь в заключении он ярко выступает благодаря противопоставлению и заключительному выводу последней строфы. Кроме того, в стихотворении ещё выражены отдельные мысли: 1) лёгкая ирония по адресу Коцебу и его приверженцев с противопоставлением ему Шиллера как доброго принципа нашего театра; 2) скорбь о теперешнем состоянии бедуинов с противопоставлением прежнему их состоянию; эти обе побочные мысли идут параллельно в обеих главных противоположностях. Убери последнюю строфу, и всё идёт прахом; но если редактор, желая сгладить заключение, пишет: «И после этого — позор! — за деньги пред толпой плясать! У вас недаром тусклый взор и на устах лежит печать!», — то, во-первых, заключение бледно, ибо оно составлено из использованных уже раньше общих фраз, а, во-вторых, оно уничтожает мою главную мысль, ставя на её место побочную: жалобу на состояние бедуинов и сопоставление его с прежним их состоянием. Итак, он учинил следующую беду: он совершенно

* Письмо от 17 сентября написано чёрными чернилами, письмо от 18 сентября написано красными чернилами, поперёк текста предыдущего письма. *Ред.*

** — Дражайшие! На ваши письма отвечаю нижеследующим. Так как я давно не писал по-латыни, то я напишу вам немного, но на немецко-итальянско-латинском. Поскольку это так. *Ред.*

уничтожил 1) главную мысль и 2) связь всего стихотворения. Впрочем, это ему обойдётся ещё в один грот ($^1/_2$ зильбергроша), ибо он получит от меня надлежащую отповедь. Впрочем, лучше бы я не сочинял этого стихотворения, ибо мне совсем не удалось выразить свою мысль в ясной, изящной форме; риторические фразы...* — не более, как риторические фразы, страна фиников и Билед Уль Джерид — это одно и то же, так что одна и та же мысль повторяется дважды в одних и тех же выражениях, а как неблагозвучны некоторые из фраз: «раскаты смеха» и «проворные уста»! Странное испытываешь чувство, когда видишь напечатанными свои стихи; они тебе стали чужими, и ты их воспринимаешь гораздо более остро, чем когда они только что написаны.

Я здорово смеялся, когда увидел вдруг свои произведения опубликованными, но у меня вскоре пропала охота смеяться; когда я заметил сделанные изменения, то я пришёл в ярость и варварски забушевал. — Satis autem de hac re locuti sumus! **

Я нашёл сегодня утром у одного букиниста весьма своеобразную книгу: извлечения из «Деяний святых», но, к сожалению, только для первой половины года, с портретами, жизнеописаниями святых и молитвами, но всё очень коротко. Она стоила мне 12 гротов (6 зильбергрошей), и столько же я заплатил за «Диогена Синопского», или «Σωκράτης μαινόμενος» ***, Виланда.

С каждым днём я всё более отчаиваюсь в своей поэзии и её творческой силе, особенно с тех пор, как прочёл у Гёте обе статьи «Молодым поэтам», в которых я обрисован так верно, как это только возможно; из них мне стало ясно, что моё рифмоплётство не имеет никакой цены для искусства; но, тем не менее, я буду и впредь продолжать заниматься рифмачеством, ибо это — «приятное дополнение», как выражается Гёте, а иное стихотворение тисну в какой-нибудь журнал, потому что так делают другие молодцы, которые такие же, если не бо́льшие, чем я, ослы, и потому также, что этим я не подниму и не понижу уровня немецкой литературы. Но когда я читаю хорошее стихотворение, то в душе мне становится всегда очень досадно: почему ты не сумел так написать! Satis autem de hac re locuti sumus!

Мои cari amici ****, ваше отсутствие очень чувствуется. Я часто вспоминаю о том, как я приходил к вам в вашу комнату;

---

* В тексте неоконченное слово: Str., вероятно, имеется в виду Штрюккер (Strücker) — товарищ Энгельса. *Ред.*

** — Однако довольно об этом! *Ред.*

*** — «Неистового Сократа». *Ред.*

**** — дорогие друзья. *Ред.*

Фриц, устроившись уютно за печкой, сидел там с короткой трубкой во рту, а Вильм в своём длинном шлафроке шумно шагал по комнате и курил только четырёхпфенниговые сигары и острил так, что комната дрожала, а затем появлялся могучий Фельдман, подобно ξανθὸς Μενελάος *, и затем приходил Вурм, в длинном сюртуке, с палкой в руке, и мы бражничали так, что небу было жарко; а теперь надо ограничиваться письмами — это ужасно! Что вы мне из Берлина также аккуратно пишете, это constat ** и naturaliter ***, письма туда требуют только одного лишнего дня по сравнению с письмами в Бармен. Мой адрес вы знаете; впрочем, это не важно, ибо я установил такое хорошее знакомство с нашим почтальоном, что он приносит мне всегда письма в контору. Однако honoris causa **** вы можете на всякий случай написать: Санкт-Мартини Кирххоф № 2. Источник этой дружбы с почтальоном тот, что у нас сходные имена: его зовут Энгельке. Мне сегодня немного трудно писать это письмо: позавчера я отправил письмо Вурму в Бильк, а сегодня — Штрюккеру, первое в 8 страниц, второе в 7. А теперь и вы должны получить свою порцию. — Если вы получите это письмо до отъезда в Кёльн, то исполните следующее поручение: по прибытии туда разыщите Штрейтцейггассе, зайдите в типографию Эверерта, № 51, и купите мне народные книги; «Зигфрид», «Уленшпигель», «Елена» у меня есть; важнее всего для меня: «Октавиан», «Шильдбюргеры» (неполное лейпцигское издание), «Дети Хеймона», «Доктор Фауст» и другие вещи, снабжённые гравюрами; если встретятся мистические, то купите их тоже, особенно «Прорицания Сивиллы». Во всяком случае вы можете истратить до двух или трёх талеров, затем пошлите мне книги скорой почтой, со счётом; я вам пришлю вексель на моего старика, который вам охотно заплатит. Или так: вы можете прислать книги моему старику, которому я сообщу всю историю, а он мне их подарит на рождество или когда ему вздумается. — Новым занятием у меня является изучение Якоба Бёме; это тёмная, но глубокая душа. Приходится страшно много возиться с ним, если хочешь понять что-нибудь; у него богатство поэтических мыслей, и он полон аллегорий; язык его совершенно своеобразный: все слова имеют у него другое значение, чем обыкновенно; вместо существа, сущности [Wesen, Wesenheit] он говорит мучение [Qual]; бога он называет безоснованием [Ungrund] и основанием [Grund], ибо он не имеет ни основания, ни начала своего существования, являясь сам основанием своей и всякой

* — рыжему Менелаю. *Ред.*
** — установлено. *Ред.*
*** — естественно. *Ред.*
**** — почёта ради. *Ред.*

иной жизни. До сих пор мне удалось раздобыть лишь три сочинения его; на первых порах этого достаточно. — Но вот вам моё стихотворение о бедуинах:

Ещё один звонок, и вот
Взовьётся занавеса шёлк;
Свой напрягая слух, народ —
Весь ожидание — замолк.

Не будет Коцебу сейчас
Раскаты смеха вызывать,
Не Шиллер будет в этот раз
Златую лаву изливать.

Пустыни гордые сыны
Вас забавлять пришли сюда;
И гордость их, и воля — сны,
Их не осталось и следа.

Они за деньги длинный ряд
Родимых плясок пляшут вам
Под песню-стон; но все молчат:
Молчание к лицу рабам.

Где Коцебу вчера стяжал
Рукоплесканья шутовством,
Там бедуинам нынче зал
Дарит рукоплесканий гром.

Давно ль, проворны и легки,
Под солнцем шли они, в жару,
Чрез марокканские пески
И через фиников страну?

Или скитались по садам
Страны прекрасной Уль Джерид,
А кони про набеги вам
Твердили цокотом копыт?

Иль отдыхали близ реки
Под сенью свежего куста,
И сказок пёстрые венки
Плели проворные уста?

Иль в шалашах ночной порой
Вкушали мёд беспечных снов,
Пока вас не будил с зарёй
Проснувшихся верблюдов рёв?

О гости, вам не место тут,
Вернитесь на родной Восток!
Вас люди в фраках не поймут,
Им вашей песни строй далёк.

18 [сентября]

Cur me poematibus exanimas tuis? * — воскликните вы. Но я вас ими — или, вернее, из-за них — помучаю сейчас ещё больше. У Гуилельмуса ещё целая тетрадь моих стихов. Эту тетрадь я попрошу вернуть мне, и вот каким образом: всю неисписанную бумагу вы можете вырезать, а потом при каждом из своих писем прилагать по четвертушке; расходы на марки от этого не увеличатся. Если удастся, то можно добавить и ещё клочок; если вы это умело вложите и хорошенько спрессуете до отправки письма, например, положив его на ночь между несколькими словарями, то эта публика ничего не заметит. Перешлите Бланку вложенный листок. У меня теперь обширнейшая переписка. Я пишу вам в Берлин, Вурму в Бонн, пишу в Бармен, Эльберфельд, — но без этого как мог бы я убить бесконечное время, которое я должен проводить в конторе, не имея права читать? Позавчера я был у своего старика, id est principalis **; его жену называют старухой «Altsche» (по-итальянски произносится точно так же слово alce, лось); его семья живёт за городом, и я получил большое удовольствие. Старик — очень милый человек, он ругает своих детей всегда по-польски: ах вы, лайдаки, ах вы, кашубы! На обратном пути я старался разъяснить одному своему спутнику-филистеру красоту нижненемецкого языка, но увидел, что это невозможно. Такие филистеры несчастны, но в то же время сверхсчастливы в своей глупости, которую они принимают за высшую мудрость. Недавно вечером я был в театре; давали «Гамлета», но совершенно отвратительно. Уж лучше и не говорить об этом. — Очень хорошо, что вы едете в Берлин; в области искусства вы получите столько, сколько ни в одном университете за исключением Мюнхена; зато по части поэзии природы будет скудно: песок, песок, песок! Здесь гораздо лучше. Дороги за городом большей частью очень живописны, разнообразные группы деревьев придают им большую прелесть; а горы, горы — чорт возьми, как они хороши! Далее, в Берлине не хватает поэзии студенческой жизни, особенно развитой в Бонне, чему немало способствуют прогулки по поэтическим окрестностям. Но вы ещё приедете в Бонн. Мой милый Вильгельм, я бы охотно ответил тебе на твоё остроумное письмо так же остроумно, но у меня теперь совсем нет остроумия, да и охоты, которой нельзя

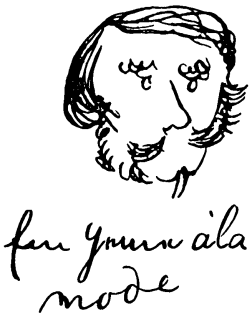
* — Почему ты терзаешь меня своими стихотворениями? *Ред.*
** — т. е. принципала. *Ред.*

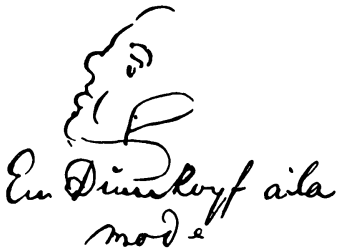
вызвать у себя, а без неё всё носит вымученный характер. Я чувствую, однако, что со мной неладно, точно у меня все мысли исчезают, точно у меня жизнь отнимают. Увяла листва на древе души, вымучены остроты мои, ядро их выпало из скорлупы. Бедные мои макамы, не сравниться им с твоими стихами, затмившими Рюккерта своими красами. Мои же макамы подагрой страдают, они хромают, погибают, они упали уже в пропасть безвестности и не добиться им известности. О горе, в своей каморке я сижу и молотком по голове стучу, а оттуда только вода течёт, громко шумит и ревёт. Однако это не помогает и вдохновения мне не возвращает. Вчера вечером, когда я ложился спать, я ударился головой; раздался такой звук, будто ударили по бочке с водой, и вода плещется о другой бок её. Я не мог не рассмеяться, когда истина предстала предо мной в таком непривлекательном виде. Да, вода, вода! В моей комнате вообще какая-то нечистая сила; вчера вечером я слышал, как в стене царапался древоточец, на улице, рядом, шумят утки, кошки, собаки, девки и люди. Впрочем, я требую от вас столь же длинного — даже более длинного — письма, et id post notas *, и чтобы было, как по нотам.

Самая превосходная книга церковных песнопений — это, бесспорно, здешняя. В ней все знаменитости немецкой поэзии: Гёте (песня «Ты, что с неба»), Шиллер («Три слова веры»), Коцебу и многие другие. И швейцарские пастушьи песни, и всякого рода чепуха. Это невероятное варварство; кто этого сам не видел, тот не поверит; к тому же ужасное искажение всех наших прекрасных песен — преступление, лежащее также на совести Кнаппа (в его «Сокровищнице песен»). — По поводу того, что мы отправляем партию окороков в Вест-Индию, мне вспомнилась следующая в высшей степени забавная история: однажды отправили партию окороков в Гаванну; письмо со счётом на неё прибыло позже. И вот получатель, заметивший уже, что не хватает двенадцати окороков, читает в фактуре: «съедено крысами... 12 штук». А крысы — это молодые служащие из конторы, которые воспользовались этими окороками; теперь история забыта. — Решившись заполнить оставшееся ещё место наброском и художественным изображением внешности (доктора Хе), я должен сказать вам, что вряд ли я смогу много сообщить о своём путешествии, так как я это обещал прежде всего Штрюккеру и Вурму; я опасаюсь, что и им мне придётся писать дважды, а трижды повторять всю эту болтовню, с прибавлением изрядной дозы всякой чепухи, — это было бы уж слишком. Но если Вурм согласится послать вам тетрадь, которую вряд ли он полу-

* — и это после замечаний. *Ред.*

чит до конца этого года, то всё устроится. В противном случае я не могу помочь вам, пока вы сами не приедете в Бонн.





Ваш преданнейший слуга

Ф. Энгельс

Привет П. Йонгхаусу; он может присоединить к вам своё письмо. Я бы ему тоже написал, но парень, наверное, уж сорвался с места. Отвечайте скорее. Ваш берлинский адрес!!!!!!

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

[Бремен], 20 января [1839 г.]

Фрицу Греберу

ФЛОРИДА

I

ДУХ ЗЕМЛИ ГОВОРИТ:

Уж триста лет прошло с тех пор, когда
Они пришли с прибрежий океана,
Где бледнолицых были города.

Добычей сильных стали наши страны;
Тогда из моря поднял я кулак,
Посмеет ли ступить сюда нога тирана.

На нём росли леса, цветы и злак,
И бороздил глубокие долины
Моих индейцев мужественный шаг.

Предвечный бог на холмы и равнины
Благословенье лил, но вот пришли

На корабле заблудшем властелины.
Им был по нраву вид моей земли;

Как острова, они её забрали,
Народ же мой на рабство обрекли.

Былых межей они не признавали,
Квадрантом мне измерили ладонь
И чуждые в ней знаки начертали.

Во все концы проникли, как огонь, —
Один лишь палец не достался белым:
Кто жизнью дорожит, его не тронь!

На этот палец я движеньем смелым
Кольцо из краснокожих водрузил,
Свою защиту их доверив стрелам.

И если б враг кольцо разъединил,
А их щиты меня не защитили,
В кипящий вал тогда бы погрузил
Я руку, где враги так долго вместе жили.

II

СЕМИНОЛ ГОВОРИТ:

Не мир я возвещу своим собратьям,
Призыв мой — битва, лозунг мой — война!
И если взор ваш запылал проклятьем,

Как молнией зажжённая страна,
То словом солнце вы меня назвали
Заслуженно в былые времена!

Как на охоте вы подстерегали
Зверей невинных в рощах и полях
И стрелы в них несметные вонзали,

Так вас подстерегает белый враг.
Но пусть теперь покажут ваши стрелы,
Что вы — охотники ему на страх!

К нам завистью исполнен без предела,
Наш враг в одежды пёстрые одет,
Чтоб белое не показать нам тело.

Наш край был ими назван Пышноцвет
Затем, что пышно в нём произрастают
Цветы, — каких здесь красок только нет!

Но ныне все пусть пурпур надевают,
Что бледнолицых окропила кровь,
И сам фламинго ярче не пылает:
Пусть нашу ненависть узнают, не любовь!

Плохими были б мы для них рабами,
Так негры пусть им вспашут нашу новь!

Идите ж, белые, отныне сами
Себе вы обеспечили почёт:
За каждым деревом, за тростниками,
С своим колчаном Семинол вас ждёт!

III

БЕЛЫЙ ГОВОРИТ:

Ну, что ж! Лицом к лицу, в последний раз,
Столкнуться я хочу с судьбой суровой
И встретить сталь холодным блеском глаз!

Свирепость рока для меня не нова,
Ты радость отравляла мне всегда;
Не для меня любви звучало слово!

Насмешкой сердце ранила мне та,
Кого любил я; помню, утешенья
В борьбе за вольность я искал тогда.

Германских юношей объединенье
Князьям и королям внушало страх,
За наш союз я отдал в искупленье

Семь лучших лет в железных кандалах.
На корабле меня потом услали,
Я буду вольным — но в чужих краях!

Уж манит брег! Но в налетевшем шквале
Разбит корабль, и в бешеный поток
Мои друзья и спутники упали.

Я укрепился между двух досок,
Впервые для меня блеснуло счастье,
Других же всех постиг печальный рок.

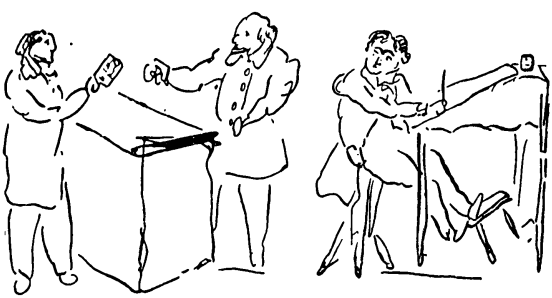
Конец ли зол? Увы, теперь во власти
У диких я, что, встретив на пути,
Меня влачат на смерть, в священной страсти.

В краю, где я мечтал свободы воздух пить,
Свободы дети мне готовят мщенье,
И братьев грех я должен искупить!

Но что за светлое плывёт виденье?
Распятье! Как влекут меня к себе
Черты священные, когда благословенья

Я жду, вверяясь гибельной судьбе!
Ко мне спасителя простёрты руки!
Я здесь ропщу, но, с духом тьмы в борьбе,
Не за меня ль сам бог был предан муке?

Вот тебе моя лепта для ближайшей вечеринки; я вижу, что она опять происходила у нас, и очень жалел, что не послал ничего. Теперь отвечаю на твоё письмо. — Ага! Почему ты не читаешь газеты? Ты бы тогда тотчас узнал, что в газете было помещено об этой истории, а что нет. Я не виноват, что ты срамишь себя. В газете были помещены лишь официальные отчёты сената, которые, конечно, другими быть не могут. Комедия с Плюмахером была, вероятно, очень интересна, я дважды писал по поводу этого, но он мне ни звуком не ответил. Что касается Йонгхауса и его любовной истории, то у меня с ним ещё будет особая беседа на эту тему. Вы, друзья, всегда ссылаетесь на «то и сё», мешающее вам писать; но скажи, разве ты не можешь со дня получения моего письма писать каждый день по полчаса? В три дня ты бы справился с письмом. Мне приходится писать целых пять штук, пишу я гораздо убористее, чем вы, и, однако, успеваю всё сделать в четыре-пять дней. Это же ужасно! Восемь дней я вам даю сроку, но на девятый день по получении моего письма вы должны отправить своё на почту. Иначе нельзя; если я и дал Вурму другие распоряжения, то теперь я их отменяю. Восемь дней срока я вам даю, в противном случае вступают в силу указанные Вурму наказания: никаких стихов и столь же долгое молчание.



Почтальон: Господин консул, письмо!
Консул Лёйпольд: Ага, хорошо.
Энгельс: Для меня ничего нет?
Почтальон: Нет, ничего.

Вот тебе гравюра на дереве в стиле народных книг, которая тебе ясно покажет, как я жду вас, т. е. ваших писем. Я думал, что ещё успею отослать сегодня (воскресенье, 20 января) письма. Но вот уже бьёт половина пятого, а почта сегодня уходит в пять, — снова ничего не вышло. Хорошо то, что я могу теперь спокойно написать вам письмо. За письмо Петеру Йонгхаусу я до сих пор не мог приняться.

Замечательно, что если мы сопоставим наших величайших поэтов, то окажется, что они дополняют друг друга всегда попарно: Клопшток и Лессинг, Гёте и Шиллер, Тик и Уланд. А теперь Рюккерт стоит совершенно одиноко, и вот интересно, обретёт он свою пару или так и умрёт. Похоже на то. Как поэта любви, его можно было бы сопоставить с Гейне, но, к сожалению, они в других отношениях так разнородны, что их никак нельзя соединить. Клопштока и Виланда можно сочетать хотя бы как противоположности, но у Рюккерта и Гейне нет ни малейшего подобия, они абсолютно различны. Берлинская группа «Молодой Германии»[91] представляет недурную компанию! Они хотят преобразовать нашу эпоху в эпоху «состояний и тонких взаимоотношений», другими словами: мы пишем, что в голову взбредёт, и, чтобы заполнить страницы, мы изображаем несуществующие вещи, и это мы называем «состояниями»; или же мы перескакиваем с пятого на десятое, и это сходит под именем «тонких взаимоотношений». Этот Теодор Мундт марает, что ему в голову взбредёт, о мадемуазель Тальони, «танцующей Гёте», украшает себя тем, что нахватал у Гёте, Гейне, Рахили * и Штиглица, пишет забавнейшую ерунду о Беттине, но всё до того современно, до того современно, что у всякого щелкопёра или у какой-нибудь молодой, тщеславной, сластолюбивой дамы обязательно явится охота прочесть это. А Кюне, агент Мундта в Лейпциге, редактирует «Zeitung für die elegante Welt», и эта газета выглядит теперь, точно дама, напялившая на себя современное платье, хотя телосложение её создано для фижм, так что при каждом шаге её видна сквозь тесно прилегающую ткань очаровательная кривизна ног. Замечательно! А этот Генрих Лаубе! Парень без устали малюет характеры, которых не существует, пишет путевые новеллы, которые вовсе не являются таковыми, городит всякую чепуху. Это ужасно! Я не знаю, что будет с немецкой литературой. У нас три талантливых автора: Карл Бек, Фердинанд Фрейлиграт и Юлиус Мозен; третий, правда, еврей; в его «Агасфере» вечный жид бросает повсюду вызов христианству; Гуцков, среди прочих ещё наиболее разумный, порицает его за то, что Агасфер — ординарная натура, настоящий еврей-торгаш; Теодор Крейценах,

* — имеется в виду Рахиль Варнхаген фон Энзе. *Ред.*

тоже juif *, яростно нападает на Гуцкова в «Zeitung für die elegante Welt», но Гуцков для него недосягаем. Этот Крейценах — заурядный писака, возносит Агасфера до небес, как раздавленного червя, и изрыгает хулу на Христа, как на самовластного гордого господа бога; конечно, говорит он, в народной книге Агасфер совсем ординарная фигура, но ведь и Фауст в ярмарочных балаганах зауряднейший колдун, что не помешало Гёте вложить в него «психологию нескольких веков». Последнее, ясно, имеет быть бессмыслицей (если не ошибаюсь, это чисто латинская конструкция), но меня это трогает только из-за народных книг. Конечно, если Теодор Крейценах ругает их, то они, видите ли, должны быть очень, очень плохими. Однако я осмеливаюсь заметить, что в народном Агасфере больше глубины и поэзии, чем во всём Теодоре Крейценахе вместе с его милой компанией.

Я работаю теперь над некоторыми эпиграммами; несколько уже готовых сообщаю тебе:

ЖУРНАЛЫ

1. «ТЕЛЕГРАФ» [92]

Сам ты себя скорописцем зовёшь, а тогда мудрено ли,
Что наполняет тебя наскоро писаный хлам.

2. «УТРЕННИЙ ЛИСТОК» [93]

Утром прочтёшь ты меня, а вечером вряд ли припомнишь,
Чистый ли был пред тобой иль напечатанный лист.

3. «ВЕЧЕРНЯЯ ГАЗЕТА» [94]

Если долго не спится тебе, то возьми меня в руки,
И благодетельным сном будешь ты сразу объят.

4. «ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЛИСТОК» [95]

В литературном лесу листок этот — самый колючий,
Но до чего же он сух! Ветер сдувает его.

Ничего другого в голову не приходит, поэтому я вынужден на этом кончить. Придётся, как вижу теперь, здорово поторопиться, чтобы мне, бедняге, к завтрашнему дню управиться с письмами; сейчас у нас будут гости, а завтра много беготни и переписки, так что не бесполезно будет писать очень быстро.

* — еврей. *Ред.*

Я читаю теперь четырёхтомный роман Дуллера «Император и папа». У Дуллера раздутая репутация, его виттельсбаховские романсы [96], из которых многие можно найти у Хюльштетта [97], ужасно плохи; он хотел подражать народной поэзии и стал вульгарным; его «Лойола» — отвратительная смесь всех хороших и дурных элементов исторического романа, приправленная скверным стилистическим соусом; его «Жизнь Граббе» — страшно неверна и одностороння; роман, который я сейчас читаю, уже лучше: отдельные характеры хороши, другие очерчены по меньшей мере недурно, отдельные ситуации схвачены довольно хорошо, а придуманные персонажи интересны. Но, судя по первому тому, у него совершенно отсутствует чувство меры в обрисовке второстепенных лиц и совсем нет новых, смелых взглядов на историю. Ему ничего не стоит убить в конце первого тома наилучше обрисованный им тип, и у него большое пристрастие к странным родам смерти: так, один герой умирает у него от ярости в тот самый момент, когда собирается вонзить кинжал в грудь своему врагу; сам этот враг стоит на кратере Этны, где он намерен отравиться, когда открывшаяся в горе трещина погребает его в потоке лавы. Описание этой сцены, а с ним и весь том, заканчивается следующими словами: «Волны океана сомкнулись над верхушкой солнечного диска». Очень пикантное, хотя по существу банальное и глупое заключение. Пусть оно также послужит и заключением моего письма. Addio, adieu, à dios, a deos *.

Твой *Фридрих Энгельс*

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

[Бремен, 19 февраля 1839 г.]

Et tu, Brute? Friderice Graeber, hoc est res, quam nunquam de te crediderim! Tu jocas ad cartas? passionaliter? O Tempores, o moria! Res dignissima memoria! Unde est tua gloria? Wo ist Dein Ruhm und Dein Christentum? Est itum ad Diabolum! Quis est, qui te seduxit? Nonne verbum meum fruxit (hat gefruchtet)? O fili mi, verte, sonst schlag ich Dich mit Rute und Gerte, cartas abandona, fac multa bona, et vitam agas integram, partem recuperabis optimam! Vides amorem meum, ut spiritum

* — До свиданья (на итальянском, французском, испанском, португальском языках). *Ред.*

faulenzena deum egi ad linguam latinam et dic obstupatus: quinam feci. Angelum ita tollum, nonsensitatis vollum, plenum et plus ancort viel: hoc fecit enormas Kartenspiel! * Углубись в себя, преступник, подумай, какова цель твоего существования! Разбойник, подумай, как ты грешишь во всём, что священно и несвященно! Карты! Они вырезаны из кожи дьявола. О вы, злодеи! Я думаю о вас только со слезами или со скрежетом зубовным! Ах, меня охватывает вдохновение! Девятнадцатого дня второго месяца 1839 г., днём, так как обед бывает в двенадцать часов, меня схватил вихрь и понёс вдаль, и я увидел, как они играли в карты, а было время обедать. Продолжение следует. И вот поднялась с востока страшная гроза, так что оконные стёкла дрожали и град непрерывно падал, но они продолжали играть. Из-за этого поднялся спор, и царь восхода двинулся против князя заката, и полночь снова огласилась криками бойцов. И князь моря поднялся против стран восхода, и началась такая битва перед его городом, какой человечество не видело. Но они продолжали играть. И с неба сошли семь духов. Первый был одет в длинный сюртук, и его борода простиралась до груди. Его они называли Фаустом. У второго духа были седые волосы вокруг лысой головы, и он восклицал: «Горе, горе, горе!». Его они называли Лиром. И третий дух был высок и могуч, имя его было Валленштейн. И четвёртый дух был, как дети Энаковы, и носил дубину, подобную кедрам ливанским. Его они называли Гераклом. И пятый дух был весь закован в железную броню, и его имя было написано у него на лбу: Зигфрид. И рядом с ним шёл мощный боец, чей меч сверкал, как молния, — это был шестой, и он назывался Роланд. И седьмой дух нёс тюрбан на конце своего меча и размахивал вокруг головы знаменем, на котором было написано: Mio Cid **. И семь духов постучали в дверь игроков, но они на это не обратили внимания. И вот пришёл с полуночи великий свет, который промчался вдаль через всю землю, как орёл, и когда он исчез, я уже больше не видел игроков. Но на двери было начертано чёрными знаками: **ברלין** ***. И я умолк.

---

* — И ты, Брут? Фридрих Гребер, это вещь, которой я никогда не ожидал от тебя! Ты играешь в карты? Страстно? О времена, о нравы! Вещь, весьма заслуживающая того, чтоб её запомнить! Где твоя слава, где твоё христианство? Всё пошло к чорту! Кто тебя соблазнил? Неужели моё слово не подействовало? О, сын мой, образумься, не то буду стегать тебя хлыстом и прутом, оставь карты, твори много добра и веди чистую жизнь — вновь обретёшь благую долю! Ты видишь любовь мою, заставившую мой ленивый дух обратиться к латинскому языку, и скажи в изумлении: кто довёл ангела до такого безумия, кто преисполнил его нелепостями и вещами почище того: это сделала неумеренная карточная игра! (В этой части письма, написанной по-латыни со вставками немецких слов и фраз, окончания некоторых слов умышленно искажены ради рифмы.) *Ред.*

** — Я — Сид. *Ред.*

*** — Берлин. *Ред.*

Если моё письмо к Вильгельму не достаточное доказательство моего безумия, то теперь, надо надеяться, никому из вас не придёт в голову сомневаться в этом. Если нет, то постараюсь убедить вас в этом ещё более наглядно.

Только что я прочёл в журнале «Telegraph» рецензию на стихотворения барменского миссионера Винклера. Их страшно разносят; приводится масса отрывков, свидетельствующих о подлинно миссионерском вкусе. Если журнал попадёт в Бармен, то репутации Гуцкова, и без того неважной, придёт там конец. Эти отрывки ужасны, отвратительнейшие образы, Поль по сравнению с этим ангел. «Господи Иисусе, исцели кровотечение моих грехов» (намёк на известную историю в евангелии) и т. п. вещи. Я всё более и более отчаиваюсь в Бармене: в литературном отношении это конченный город. То, что там печатается, за исключением проповедей, по меньшей мере, чепуха; религиозные вещи обыкновенно бессмысленны. Недаром называют Бармен и Эльберфельд обскурантистскими и мистическими городами; у Бремена та же репутация, и он имеет большое сходство с ними; филистерство, соединённое с религиозным фанатизмом, к чему в Бремене ещё присоединяется гнусная конституция, препятствуют всякому подъёму духа, и одним из главнейших препятствий является Ф. В. Круммахер. — Бланк страшно жалуется на эльберфельдских пасторов, особенно на Коля и Германа; я хотел бы знать, прав ли он; особенно упрекает он их в сухости; только Круммахер, по его словам, составляет исключение. — Необычайно комично то, что миссионер говорит о любви. Постой, я сейчас сочиню нечто подобное.

ОБЪЯСНЕНИЕ ПИЕТИСТА В ЛЮБВИ

Честная дева! К тебе, после борьбы большой и упорной
Против соблазнов мира, пришёл я с просьбой покорной.
Не согласишься ли ты стать мне законной женой,
Тем перед господом богом долг исполняя свой!
Правда, тебя не люблю я, об этом не может быть речи,
Бога в тебе я люблю, который —

нет, не выходит; нельзя пародировать такие вещи, не затрагивая вместе с тем самое святое, за которое этот народ укрывается. Хотел бы я увидеть такой брак, где муж любит не свою жену, но Христа в своей жене; тут сейчас же возникает вопрос: не спит ли он также с Христом в образе своей жены? Где в библии мы найдём подобную бессмыслицу? В «Песне Песней» написано: «Как сладка ты, любовь, в наслаждениях», но теперь, конечно, порицают всякую защиту чувственности, вопреки Давиду, Соломону и бог знает кому. Это меня страшно раздражает. Эти молодцы к тому же хвалятся, будто они обладают истинным учением, и осуждают всякого, который не то, что сомневается в библии, но толкует её иначе, чем они. Чисто они это обделывают. Приди-ка к кому-нибудь из них с тем, что такой-то и такой-то стих вставили позже, — уж они тебе зададут. Густав Шваб — чудеснейший парень на свете, он даже ортодоксален, но мистики не высоко ценят его потому, что он не всегда заводит духовные песни на манер «Ты говоришь, я христианин», и потому, что в одном стихотворении он намекает на возможность примирения между рационалистами и мистиками. Прежде всего, религиозной поэзии приходит конец, пока не явится некто, кто даст ей новый подъём. У католиков, как и у протестантов, продолжается старая рутина: католики сочиняют гимны Марии, протестанты распевают старые песни, полные самых прозаических выражений. Какие гнусные абстракции: освящение, обращение, оправдание и бог знает что ещё за loci communes * и избитые риторические обороты! С досады на теперешнюю религиозную поэзию, т. е. из чувства благочестия, берёт чертовская злость. Неужели наше время так мерзко, что не найдётся человека, который мог бы проложить новые пути для религиозной поэзии? Впрочем, я думаю, что для этого самый подходящий способ тот, который я применил в «Буре» и «Флориде», о коих я прошу подробнейших рецензий под угрозой отказа в присылке новых стихотворений. Непростительно, что Вурм задержал письма.

Твой ***Фридрих Энгельс***

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

Бремен, 8—9 апреля 1839 г.

8 (nisi erro **) апреля 1839 г. Дражайший Фриц!

Ты, вероятно, думаешь, что это письмо тебя очень позабавит — нет, меньше всего! Ты, — ты, который меня огорчил,

* — общие места. *Ред.*
** — если не ошибаюсь. *Ред.*

разозлил, взбесил не только своим долгим молчанием, но и осквернением самых священных тайн, когда-либо сокрытых от человеческого гения, осквернением видений, ты должен понести особое наказание: погибнуть от скуки при чтении — чего? Сочинения. На какую тему? Всё на ту же избитую тему: литература современности.

Что было у нас до 1830 года? Теодор Хелль и компания, Виллибальд Алексис, старый Гёте и старый Тик, c'est tout *. И вдруг — раскаты грома июльской революции, самого прекрасного со времени освободительной войны проявления народной воли. Умирает Гёте, Тик всё более дряхлеет, Хелль погружается в спячку, Вольфганг Менцель продолжает кропать свои топорные критические очерки, но в литературе веет новый дух. Среди поэтов на первом плане — Грюн и Ленау, в творчестве Рюккерта новый подъём, растёт значение Иммермана, точно так же Платена, но это ещё не всё. Гейне и Бёрне были уже законченными характерами до июльской революции, но только теперь они приобретают значение, и на них опирается новое поколение, умеющее использовать литературу и жизнь всех народов; впереди всех Гуцков. Гуцков в 1830 г. был ещё студентом. Он работал сперва для Менцеля в «Literaturblatt», но недолго; они разошлись во взглядах, Менцель поступил нагло: Гуцков написал пресловутую «Вали» (сомневающуюся) [98], а Менцель поднял отвратительный шум, опорочив книгу и приписав самому Гуцкову высказываемые Вали взгляды, и действительно добился запрещения невинной книги. К Гуцкову примкнул Мундт, человек, правда, довольно посредственный, который ради заработка затевал всякого рода литературные предприятия, где он cum suibus ** помещал ещё статьи других авторов. Вскоре к ним присоединился Бёйрман, остроумный малый и тонкий наблюдатель, затем Людольф Винбарг, Ф. Густав Кюне, и Винбарг придумал для этой литературной пятёрки (nisi erro, anno 1835 ***) название: «Молодая Германия». Ей противостояли: Менцель, которому уж лучше бы сидеть смирно, так как Гуцков именно с этой целью исколотил его до смерти, затем «Evangelische Kirchenzeitung», которая в каждой аллегории видит идолопоклонство и в каждом проявлении чувственности — первородный грех (не называется ли Хенгстенберг этим именем по правилу lucus a non lucendo ****, т. е., может быть, на самом деле он — мерин *****, кастрат, евнух?). Эта благородная братия обвиняла «Молодую Германию» в том, что её

* — это всё. *Ред.*

** — вместе со своими. *Ред.*

*** — если не ошибаюсь, в 1835 году. *Ред.*

**** — буквально: роща, потому что в ней не светло. Известный пример сопоставления не по сходству, а по контрасту. *Ред.*

***** Игра слов: «Hengst» — «жеребец». *Ред.*

представители хотят эмансипации женщин и реставрации плоти, что кроме того они хотят попутно ниспровергнуть несколько тронов и стать папой и императором в одном лице. Из всех этих обвинений обоснованным было только то, которое касалось эмансипации женщин (в гётевском смысле), да и его можно было применить только к Гуцкову, который впоследствии дезавуировал его (как результат задорной юношеской опрометчивости). Благодаря этому содружеству цели «Молодой Германии» вырисовались отчётливее и «идеи времени» осознали себя в ней. Эти идеи века (как выразились Кюне и Мундт) не представляют чего-то демагогического или антихристианского, как их клеветнически изображали; они основываются на естественном праве каждого человека и касаются всего, что противоречит этому в современных отношениях. Так, к этим идеям относится, прежде всего, участие народа в управлении государством, следовательно, конституция; далее, эмансипация евреев, уничтожение всякого религиозного принуждения, всякой родовой аристократии и т. д. Кто может иметь что-нибудь против этого? На совести «Evangelische Kirchenzeitung» и Менцеля лежит то, что они так порочили честь «Молодой Германии». Уже в 1836—1837 гг. у этих писателей, связанных единством воззрений, а не какой-нибудь особенной ассоциацией, ясно определились их идеи; благодаря своим ценным произведениям они добились признания у других, по большей части бездарных литераторов и привлекли к себе все молодые таланты. Их поэты — Анастазиус Грюн и Карл Бек; их критики — прежде всего, Гуцков, Кюне, Лаубе, а среди более молодых — Людвиг Виль, Левин Шюккинг и т. д.; кроме того, они пробуют свои силы в области романа, драмы и т. п. В последнее время, правда, возник спор между Гуцковым и Мундтом, на стороне которого Кюне и Лаубе; у обоих имеются сторонники: за Гуцковым идут более молодые — Виль, Шюккинг и другие, за Мундтом — из молодёжи лишь немногие; Бёйрман, а также молодой, очень талантливый Дингельштедт держатся довольно нейтрально, но больше склоняются к Гуцкову. Мундт в результате этого спора потерял весь свой авторитет; авторитет Кюне значительно пал, ибо у него хватает низости ругать всё, что пишет Гуцков; Гуцков же, напротив, держится очень благородно и большей частью насмехается только над великой любовью между Мундтом и Кюне, которые хвалят друг друга. Что Гуцков чудеснейший, честнейший малый, это показывает его последняя статья в «Jahrbuch der Literatur» [99].

Кроме «Молодой Германии» у нас мало чего активного. Швабская школа уже с 1820 г. оставалась только пассивной; австрийцы — Цедлиц и Грильпарцер — мало интересны, так

как пишут на чуждые нам темы (Цедлиц — на испанские, Грильпарцер — на античные); среди лириков Ленау, несмотря на свои церковные сюжеты, уже склоняется к «Молодой Германии», Франкль — это задушевный Уланд en miniature *, К. Эберт совершенно обогемился; саксонцы — Хелль, Хеллер, Херлосзон, Морфель, Ваксман, Тромлиц — ах, боже мой, тут не хватает «Витца» **; писатели из круга Марто [100] и берлинцы (куда ты не относишься) мерзки, из Рейнской провинции — Левальд, безусловно, наилучший из авторов, пишущих для занимательного чтения; его журнал «Europa» можно читать, но рецензии в нём отвратительны. Хуб, Шнецлер и компания стоят немногого; Фрейлиграт, вот увидишь, ещё раз повернётся к «Молодой Германии», Дуллер — тоже, если только он раньше не выдохнется, а Рюккерт стоит, как старый папаша, и простирает руки, благословляя всех.

9 апреля. Так вот тебе это трогательное сочинение. Что мне, бедняге, делать теперь? Продолжать зубрить? Никакой охоты. Стать лойяльным? Тьфу, чорт! Придерживаться саксонской посредственности — угитугит! (о боже, о боже! — здешнее выражение отвращения). Следовательно, я должен стать младогерманцем, или, скорее, я уж таков душой и телом. По ночам я не могу спать от всех этих идей века; когда я стою на почте и смотрю на прусский государственный герб, меня охватывает дух свободы; каждый раз, когда я заглядываю в какой-нибудь журнал, я слежу за успехами свободы; эти идеи прокрадываются в мои поэмы и издеваются над обскурантами в клобуках и горностае. Но от всех этих риторических фраз о мировой скорби, о всемирно-историческом, о скорби иудейства и т. д. я держусь в стороне, ибо теперь они уже устарели. Но слушай, Фриц, так как ты вот-вот станешь пастором, то можешь стать ортодоксом, сколько душе угодно, но если ты сделаешься пиетистом, бранящим «Молодую Германию» и внемлющим «Evangelische Kirchenzeitung», как оракулу, то берегись, тебе придётся иметь дело со мной. Ты должен стать пастором в Гемарке и прогнать проклятый, чахоточный, косный пиетизм, расцвету которого способствовал Круммахер. Они тебя, конечно, ославят еретиком, но пусть кто-нибудь придёт и докажет тебе, на основании библии и разума, что ты неправ. Между прочим, Бланк, нечестивый рационалист, выбрасывает за борт всё христианство, но что из этого? Нет, пиетистом я никогда не был, был одно время мистиком, но это tempi passati ***; теперь я честный, очень терпимый по отношению к другим супернатуралист; сколько времени я останусь им, не знаю, но я надеюсь остаться таковым,

* — в миниатюре. *Ред.*
** Игра слов: «Witz» — «ум, остроумие». *Ред.*
*** — прошедшие времена. *Ред.*

хотя и склоняюсь иногда, то больше, то меньше, к рационализму. Всё это должно в своё время решиться. Adios, Friderice, пиши мне скорее и много.

Do hêst de mî dubbelt. Tuus *

Фридрих Энгельс, Фридрих Энгельс

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

[Бремен, около 23 апреля] — 1 мая 1839 г.

Фриц Гребер! Я теперь очень много занимаюсь философией и критической теологией. Когда тебе 18 лет и ты знакомишься со Штраусом, рационалистами и «Kirchenzeitung», то следует или читать всё, не задумываясь ни над чем, или же начать сомневаться в своей вуппертальской вере. Я не понимаю, как ортодоксальные священники могут быть столь ортодоксальны, когда в библии встречаются такие явные противоречия. Как можно согласовать обе генеалогии Иосифа, мужа Марии, различные версии, касающиеся тайной вечери («сие есть кровь моя, сие есть Новый завет в моей крови») и рассказа об одержимых бесами (в первом случае рассказывается, что бес просто вышел, во втором — что бес вошёл в свиней), версию, что мать Иисуса отправилась искать своего сына, которого она считала помешанным, хотя она его чудесно зачала, и т. д., — как согласовать всё это с верой в правдивость, безусловную правдивость евангелистов? А далее, расхождения в «отче наш», в вопросе о последовательности чудес, своеобразно глубокое толкование у Иоанна, явным образом нарушающее форму повествования, — как понять всё это? Christi ipsissima verba **, с которыми так носятся ортодоксы, гласят в каждом евангелии по-иному. Я уж не говорю вовсе о Ветхом завете. Но в милом Бармене об этом не говорят ни звука, там обучают по совершенно другим принципам. И на чём основывается старая ортодоксия? Ни на чём больше, как только на рутине. Где требует библия буквальной веры в её учение, в рассказы её? Где говорит хоть *один* апостол, что всё, рассказываемое им, есть непосредственное вдохновение свыше? Ортодоксы требуют не послушания разума Христу, нет, они убивают в человеке божественное и заменяют его мёртвой буквой. Поэтому-то я и теперь такой же хороший супернаталист, как и прежде, но от ортодоксии я отказался. Я ни за что не могу поэтому поверить, что рационалист, который от всего сердца стремится творить добро сколько в его силах, должен

* — Получай меня вдвойне. Твой. *Ред.*
** — Подлиннейшие слова Христа. *Ред.*

быть осуждён на вечные муки. Это же противоречит и самой библии. Ведь написано, что никто не бывает осуждён за первородный грех, а только за свои собственные грехи; если же кто-либо противится изо всех сил первородному греху и делает то, что он может, то его действительные грехи являются лишь необходимым следствием первородного греха и, следовательно, не могут повлечь за собой его осуждения.

24 апреля. Ха, ха, ха! Знаешь ли ты, кто сочинил статью в «Telegraph»? Её автор — пишущий эти строки [101], но советую тебе не говорить никому об этом ни слова, иначе я попаду в адскую передрягу. Коля, Балля и Германа я знаю только по рецензиям В. Бланка и Штрюккера, которые я списал почти дословно; но что Коль несёт вздор *, а Герман — худосочный пиетист, это я знаю по собственному опыту. Д. — это молодой конторщик *Дюрхольт* у Виттенштейнов в Нижнем Бармене. Впрочем, я радуюсь тому, что не сказал ничего такого, чего не мог бы доказать. Мне жаль лишь одного, что я не показал в надлежащем виде значения *Штира.* Как теологом им не следует пренебрегать. Как тебе, однако, нравится моё знание характеров, особенно Круммахера, Дёринга (то, что сказано о его проповеди, рассказал мне П. Йонгхаус), и литературы? Замечания о Фрейлиграте, должно быть, удачные, иначе бы Гуцков их вычеркнул. Впрочем, стиль омерзительный. — Статья же, кажется, вызвала сенсацию, — заклинаю вас пятерых честным словом никому не говорить, что я автор. Уразумел? Что касается ругани, то я обрушился главным образом на тебя и Вильгельма, так как предо мной лежали как раз письма к вам, когда мне пришла охота ругаться. Особенно Ф. Плюмахер *не* должен знать, что я написал статью. Но что за субъект этот Балль! Ему предстояло произнести проповедь в страстную пятницу, но ему лень было поработать, и вот он выучивает наизусть одну проповедь, которую нашел в «Menschenfreund», и произносит её. Но в церкви находится как раз Круммахер, которому проповедь кажется знакомой; под конец он вспоминает, что он сам произнёс эту проповедь в страстную пятницу 1832 года. Другие лица, читавшие эту проповедь, тоже узнают её; Балля призывают к ответу, и он вынужден во всём сознаться. Signum est, Ballum non tantum abhorrere a Krummachero ut Tu quidem dixisti **. За подробную рецензию о Фаусте я тебе очень обязан. Переработка вещи, безусловно, паршивая, раупаховская, — этот негодяй вмешивается во всё и портит не только Шиллера, образы и идеи которого он низводит до тривиальности в своих трагедиях, но и Гёте, с которым он чорт

* Игра слов: «Kohl» — фамилия, «kohlt» — «несёт вздор». *Ред.*

** — Замечательно, Балль не в такой мере чуждается Круммахера, как ты когда-то об этом говорил. *Ред.*

знает как обращается. Сомнительно, чтобы мои поэмы раскупались нарасхват, но то, что они найдут определённый сбыт, вполне вероятно, так как они пойдут на макулатуру и клозетную бумагу. Я не мог прочесть то, что у тебя написано красными чернилами, и поэтому не пошлю ни 5 зильбергрошей, ни сигар. Ты получишь на этот раз или канцону, или часть начатой, но не законченной комедии. Теперь же я должен отправляться на урок пения, adieu.

27 апреля.

ФРАГМЕНТЫ ТРАГИКОМЕДИИ «НЕУЯЗВИМЫЙ ЗИГФРИД»

I

Дворец короля Зигхарда

Заседание Совета

Зигхард

Итак, вы снова собрались вместе,
Опора королевской чести,
Высокий ограждая трон.
Наш сын, увы, не явился лишь он!
В лесу он рыщет, как всегда,
Не поумнеет в его года.
Забывши о делах Совета,
Где мы потеем до рассвета,
Презрев сужденья старших лиц,
Он изучает говор птиц.
Не стоит мудрости учиться,
С медведем хочет он сразиться;
И если с нами говорит,
Так вечно о войне твердит.
Ему давно б мы уступили,
Когда б, в своей премудрой силе,
Нам бог не обещал как раз,
Что разум не обманет нас.
Как пострадал бы весь наш край,
Приди он к власти невзначай!

Советник

Ваше Величество мудры, как всегда,
Вы прямо схватили быка за рога.
Однако, с королевского позволенья,
Я выскажу своё простое мненье.

В людских привычках сходства нет.
Ему лишь восемнадцать лет.
Шальные мысли в принце бродят,
Но мудрость с возрастом приходит.
Он резвым нравом вдаль влеком,
Но мудрость любит тихий дом;
Младой задор послушным станет,
И сила гордая устанет,
Тогда он к мудрости придёт
И счастье в ней своё найдёт.
Так пусть порыщет он по разным странам,
Пускай сразится с великаном,
Пускай с драконом вступит в бой,
И старость там не за горой.
Жизнь мудрости его научит,
И ваша речь ему, конечно, не наскучит.

Зигфрид (входит)

О лес, ужели вскоре
Покину я тебя?
Милей в твоём просторе,
Чем в замке короля;
Где звонче птиц рулады,
Как не в ветвях дерев?
Завидуют палаты
Спокойствию лесов.
Отец, вы станете ругаться,
Что долго я бродил в лесу,
Но разве мог я удержаться,
Когда кабан был на носу?
Забавы вам претят лесные,
Так дайте мне коня и меч,
Поеду я в края чужие,
Давно я вёл об этом речь.

Зигхард

Ужель, скажи мне, до сих пор
Ты глупым быть не перестанешь?
Пока в тебе младой задор,
Ты умным никогда не станешь.
И лучший путь к тому один:
Тебе свободу дать скорее;
Ступай, быть может, исполин
Дубинкой блажь твою рассеет.
Бери же меч, коня седлай
И поумневшим приезжай!

Зигфрид

Вы слышали? Коня и меч!
Так нужны ль мне шишак и латы.
Иль слуги для горячих сеч?
Мой спутник — храбрости палата!
Когда поток стремится с гор,
Один, шумя, победоносный,
Пред ним со стоном гнутся сосны,
Он сам выходит на простор:
Так, уподобившись потоку,
Я сам пробью себе дорогу!

Советник

Король, вам горевать не след,
Что наш герой стремится в свет;
Поток несётся с гор в долины,
Спокойны вновь дерев вершины,
Спокойно за волной волна
Плодотворит вокруг селенья,
Былая ярость не страшна,
В песке обретши утоленье.

Зигфрид

Зачем терять мне время?
Мне душен замка свод!
Скорее ногу в стремя,
На воле конь мой ржёт!
Сойди ко мне с колонны
Ты, старый, острый меч!
Спешу, в борьбу влюблённый,
Отец, до новых встреч!

(Уходит.)

II

Кузница в лесу

Зигфрид входит. Мастер входит.

Мастер

Здесь, в кузнице, для вашей чести,
Прекрасные новеллы мастерят,
И с ними в альманахах песни
Великолепием блестят.

Куют журналы здесь проворно,
Стихи и критику сплетают воедино,
С утра до ночи здесь пылают горны,
Работая неутомимо.
Но подкрепитесь-ка вином,
Пусть мальчик вас проводит в дом.

(Зигфрид с учеником уходят.)

Мастер

Ну, подмастерья, за работу!
Вам в помощь я приду с охотой;
На наковальне куйте новеллы,
Чтоб в свет они вступили смело!
Прожгите жарче песни в горне,
Чтоб стали те огнеупорней;
Для публики же всё потом
Перемешайте в общий ком.
А коль железа больше нет,
Хозяин умный даст совет:
Возьмите трёх героев Вальтер Скотта,
И паладина у Фуке, и женщин трёх у Гёте,
И больше нечего стараться,
Их хватит авторов на двадцать!
Для песен — Уланда стихи
Совсем, как будто, не плохи.
Так бейте ж молотом до боли,
Тот лучший, кто создаст всех боле!

Зигфрид (входит опять)

Вино, как будто, ничего!
Я выпил дюжину его.

Мастер

(Проклятый парень!) Мне приятно,
Что мой рейнвейн по вкусу вам.
Я думаю, для вас занятно
Узнать работников по именам!
Вот наиболее умелый,
Он благонравные новеллы
Или фривольные слагает,
Его сам Менцель восхваляет,
Вольфганг, что в Штутгарте живёт:
Его зовут фон Тромлиц. Вот

Другой, не менее пригодный
И тоже — крови благородной:
Приветствую в его лице
Фон Ваксмана большое Це;
Не существует альманах,
Который им бы не пропах.
Десятками печёт новеллы
Он для толпы остолбенелой.
Работает в поту лица,
Сказать же правду до конца,
Он сделал мало для искусства,
Но всё — для притупленья вкуса;
А вкус — пред ним дрожу я сам —
Лишь он приносит гибель нам,
Вот — Хеллер, плавает не мелко,
Стиль — оловянная тарелка,
Зато блестит, как серебро.
Для публики ведь всё — добро.
Хоть пишет меньше он, чем названные оба,
И гонится за характеристикой,
Но, видите ль, его особа
Совсем не переносит мистики.
Вы знаете, евангелисты,
Все четверо, — лишь пиетисты;
За них он взялся понемножку,
Снял благочестия одёжку
И положил на чайный стол
— Всяк «Сёстры Лазаря» прочёл.
Он также автор лёгкой прозы
— Прочтите лишь его с шипами «розы»[102].
А вот ещё один талант,
Учёный малый, хоть педант,
Фридрих Норк, величайший поэт
С тех пор, как существует свет.
Он вам наврёт... нет, скажет точно,
Открыв из языков восточных,
Что вы — осёл, Илья ж пророк
Ничем, как солнцем, быть не мог.
Ума иль подлинного знанья
Искать в нём — тщетное старанье.
Вот — наш достойный Херлосзон,
Его б нам возвести на трон,
Он новеллист, он лирик,
Безумству панегирик
И ерунде там всякой прочей
В «Комете» вы его найдёте.

Идут вот, Винклером пригреты,
Писатели из «Вечерней газеты»:
Турингус, Фабер, фон Гросскрёйц,
Одно их имя — что за прелесть!
Нужна ль моя им похвала?
Ведь публика (другого хлеба
Ей не давай!) давно на небо,
До самых звёзд их вознесла.
За топливом ушли другие,
В лесу сбирают ветки сухие;
О младших — нечего сказать,
Ещё им рано хорошо ковать.
Но станут все специалисты,
Коль в них хоть капля крови новеллиста.

Зигфрид

Когда ж я ваше имя узнáю?

Мастер

Саксонский дух я воплощаю
В своей внушительной особе;
Вас убедит сейчас же в том,
Что я на многое способен,
Моих ударов мощных гром.
Вы тоже маху бы не дали,
Когда б моим подручным стали.

Зигфрид

Ну что ж, хозяин, я готов
Средь ваших быть учеников.

Мастер

Я вас отдам в ученье Хеллю,
Испробуйте себя в новелле.

Зигфрид

Ах, если под напором
Вот этих рукавиц
Дубы склонялись хором,
Медведь валился ниц
И если мог на землю
Я повалить быка,
Ужели не подъемлю

Я тяжесть молотка?
Ни одного мгновенья
Учить себя не дам;
Довольно мне ученья,
Я здесь хозяин — сам!
Подайте мне железо,
Я надвое его!
Лишь гул пойдёт по лесу,
Вот это — мастерство!

Теодор Хелль

Эй, вы, потише там, невежа!
Иль я побью вас, как вы — железо!

Зигфрид

Ты что ещё болтаешь,
Чего взбесился так?
Меня ты вмиг узнаешь,
Попробуй мой кулак!

Теодор Хелль

На помощь! Ой!

Мастер

Любезный друг,
Что ж бьёте вы своих собратьев?
Марш, вон отсюда во весь дух,
Иль дам вам пару оплеух!

Зигфрид

Сам получай, коль хочешь драться!
(Опрокидывает его.)

Мастер

Ой, больно, больно! и т. д.

(Зигфрид отправляется в лес, убивает дракона и, возвратившись назад, убивает мастера, разгоняет подмастерьев и удаляется.)

III

В лесу

Зигфрид

Я слышу снова за кустами
Борьбу между двумя врагами.
Вот и они — ну, прямо глупо,
Ни в чём один другому не уступит!
Я думал, встречу гигантов двух,
Сжимающих сосны клещами рук,
А тут — два тощие схоласта
Швыряют книги, как гимнасты.

(Лео и Михелет входят.)

Лео

Эй, подойди, собака, гегелёнок!

Михелет

Пиетист, ты сам ещё совёнок!

Лео

Получишь библию в башку!

Михелет

А ты — том Гегеля в щеку!

Лео

Я Гегеля тебе же в лоб швырну!

Михелет

Твою я выю жёсткую ударом библии согну!

Лео

Чего ты хочешь? Ты давно уж труп!

Михелет

Нет, ты убит, пойми ж, хоть ты и глуп!

Зигфрид

О чём ваш спор, друзья, идёт?

Лео

Безбожный гегелёнок вот
Взял библию под подозренье;
Ему не вредно б наставленье!

Михелет

Болван бесстыдно привирает,
Он Гегеля не почитает!

Зигфрид

Но вы швыряете друг в друга без разбора
Предметами, в которых скрыто яблоко раздора?

Лео

Не важно, он — не христианин!

Михелет

Я стою двух таких, как он один,
Он вздор бессмысленный болтает.

Зигфрид

Пусть каждый путь свой продолжает,
Но кто, однако, начал спор?

Лео

Признаться — я! Какой же в том позор?
Сражался я за бога и был поддержан богом.

Зигфрид

Но на коне сидел ты хромоногом,
И, как не спас он гегельянства,
Так не спасёшь ты христианства.
И без тебя проживёт оно смело,
А ты ищи себе другое дело!
Но не испытывай напрасно бога
Своим безумством! Разною дорогой
Отсюда уходите вы
И выбросьте всю дурь из головы!

(Лео и Михелет расходятся в разные стороны.)

Зигфрид

Такую ярость не встречал
Я у ревнителей науки:
То Гегель в воздухе летал,
То библия чертила круги!
Однако ж, голодом влеком,
В долину путь я направляю,
Быть может, там найду я дом,
Где я засну спокойным сном,
Иль просто дичи настреляю.

Вот тебе и всё. Куски, в которых изложено действие, я опустил, переписал лишь вступление и сатирические моменты. Это — самое последнее, что я написал, теперь надо перейти к «Королю Баварскому», но тут дело плохо. Вещь лишена законченности и завязки. Просьба к Вурму пристроить стихи в «Musenalmanach». Кончаю, потому что почта уходит.

Твой *Фридрих Энгельс*

ЭНГЕЛЬС — В. ГРЕБЕРУ

[Бремен, около 28 апреля] — 30 апреля [1839 г.]

Guglielmo carissimo! τὴν σοῦ ἐπιστόλην εὕρηκα ἐν τοῖς τῶν ἑτέρων, καὶ ἡδὺ μὲν ἦν ἐμοί τὸ αὐτοῦ ῥῆμα. Τὸ δὲ διναστήριον τῶν πέντε στουδιώσων, καὶ τὴν αὐτῶν κρίσιν οὐ δύναμαι γινώσκειν ἢ αὐθεντικήν ἢ κομπετέντην. — Ἐστὶν γὰρ χάρις ὑπ' ἐμοῦ, εἰ δίδωμι ποιήματα ἐν ταῖς εἰς ὑμᾶς ἐπιστόλαις *.

Раз ты не хочешь критиковать «Св. Ханора», «Флориду» и «Бурю», то не заслуживаешь ни одного стиха; уверение в debilitatis ingenii abhorret ab usata tua veriloquentia. Meam quidem mentem ad juvenilem Germaniam se inclinare, haud nocebit libertati; haec enim classis scriptorum non est, ut schola romantica, demagogia, et cett., societas clausa, sed ideas saeculi nostri, emancipationem judaeorum servorumque, constitutionalismum generalem aliasque bonas ideas in succum et sanguinem populi Teutonici intrare volunt tentantque. Quae quum ideae haud procul sint a directione animi mei, cur me separare? Non enim est, quod tu dicis: подчиниться какому-нибудь направлению, sed: примкнуть; sequitor a continuation in my room, and in writing a polyglottic letter, I will take now the English language, ma no, il mio bello Italiano, dolce e soave, come il zefiro, con parole, somiglianti alle flori del più bel giardino, y el Español,

* — Дражайший Гульельмо! (итал.). Твоё письмо я нашёл среди писем от других, и сладка была мне речь его. Но я не могу признать аутентичным или компетентным суд и приговор пяти студентов. — Ибо это любезность с моей стороны, когда я пишу вам в своих письмах стихи (греч.). *Ред.*

lingua como el viento en los árboles, e o Portuguez, como as olas da mar em riba de flores e prados, et le Français, comme le murmure vîte d'un font, très amusant, en de hollandsche taal, gelijk den damp uijt eener pijp Tobak, zeer gemoedlijk *; но наш дорогой немецкий — это всё вместе взятое:

Волнам морским подобен язык полнозвучный Гомера,
Мечет скалу за скалой Эсхил с вершины в долину,
Рима язык — речь могучего Цезаря перед войсками;
Смело хватает он камни — слова, из которых возводит,
Пласт над пластом громоздя, ряды циклопических зданий.
Младший язык италийцев, отмеченный прелестью нежной,
В самый роскошный из южных садов переносит поэта,
Где Петрарка цветы собирал, где блуждал Ариосто.
А испанский язык! Ты слышишь, как ветер могучий
Гордо царит в густолиственной дуба вершине, откуда
Чудные старые песни шумят нам навстречу, а грозди
Лоз, обвивающих ствол, качаются в сени зелёной.
Тихий прибой к берегам цветущим — язык португальский:
Слышны в нём стоны наяд, уносимые лёгким зефиром.
Франков язык, словно звонкий ручей, бежит торопливо,
Неугомонной волною камень шлифуя упрямый.
Англии старый язык — это памятник витязей мощный,
Ветрами всеми обвеянный, дикой травою обросший;
Буря, вопя и свистя, повалить его тщетно стремится.
Но немецкий язык звучит, как прибой громогласный
На коралловый брег острова с климатом чудным.
Там раздаётся кипение волн неуёмных Гомера,
Там пробуждают эхо гигантские скалы Эсхила,
Там ты громады найдёшь циклопических зданий и там же
Средь благовонных садов цветы благороднейших видов.
Там гармонично шумят вершины тенистых деревьев,
Тихо там стонет наяда, потоком шлифуются камни,
И подымаются к небу постройки витязей древних.
Это — немецкий язык, вечный и славой повитый.

* — ...слабости духа не вяжется с твоей обычной правдивостью. То, что мой дух склоняется в сторону «Молодой Германии», не повредит свободе, ибо эта группа писателей, в отличие от романтической, демагогической школы и т. д., — не замкнутое общество; они хотят и стремятся, чтобы идеи нашего века— эмансипация евреев и рабов, всеобщий конституционализм и другие хорошие идеи — вошли в плоть и кровь немецкого народа. Так как эти идеи не расходятся с направлением моего духа, то почему я должен отделиться от них? Ведь дело идёт не о том — как ты говоришь, — чтобы подчиниться какому-нибудь направлению, а о том, чтобы примкнуть; продолжение следует (лат.) в моей комнате, и так как я пишу многоязычное письмо, то теперь я перейду на английский язык (англ.), — или нет, на мой прекрасный итальянский, нежный и приятный, как зефир, со словами, подобными цветам прекраснейшего сада (итал.), и испанский, подобный ветру в деревьях (испан.), и португальский, подобный шуму моря у берега, украшенного цветами и лужайками (португ.), и французский, подобный быстрому журчанию милого ручейка (франц.), и голландский, подобный дыму табачной трубки, такой уютный (голл.). *Ред.*

Эти гекзаметры я написал экспромтом; пусть они сделают для тебя более понятной ту ерунду на предыдущей странице, из которой они произошли. Только суди их, как экспромт.

29 апреля. Продолжая последовательно своё письмо, устанавливаю, что сегодня чудесная погода, так что, вероятно, вы — posito caso aequalitatis temporalis * — сегодня вполне законно прогуляли все лекции. Я хотел бы быть с вами. — Я уже, быть может, писал вам, что я, под именем Теодора Гильдебранда, подшутил над «Bremer Stadtbote», теперь я с ним распрощался следующим посланием:

Послушай, «Вестник», не сердясь, о том,
Как над тобой я долго издевался;
Тебе моя насмешка поделом,
Ведь в дурнях ты, дружище, оказался.
Сгустились тучи над тобой кругом
С тех пор, как вестником служить ты взялся;
Тебя я то и дело принуждал
То пережёвывать, что сам же ты сказал.
Всегда, когда нужны мне были темы,
Я брал их у тебя, мой дорогой,
И делал из твоих речей поэмы,
В которых издевался над тобой;
Лиши их рифм, откинь размеров схемы, —
И сразу в них узнаешь облик свой.
Теперь кляни, коль гневом обуян ты,
Всегда готового к услугам

Гильдебранда.

Ты бы тоже начал понемногу пописывать в стихах или в прозе, а потом послал бы в «Berliner Conversationsblatt», если он ещё существует, или в «Gesellschafter». Впоследствии ты пойдёшь дальше, станешь писать повести, которые будешь помещать сначала в журнале, а затем отдельно, приобретёшь имя, прослывёшь умным, остроумным рассказчиком. Я снова вижу вас: Хёйзера — великим композитором, Вурма — пишущим глубокомысленные исследования о Гёте и духовном развитии нашего времени, Фриц становится знаменитым проповедником, Йонгхаус сочиняет религиозные поэмы, ты пишешь остроумные повести и критические статьи, а я — становлюсь городским поэтом Бармена, заместителем — обиженной (в Клеве) памяти — лейтенанта Симонса. — Есть у меня ещё стихотворение для тебя — песня, предназначенная для журнала «Musenalmanach», но у меня нет охоты ещё раз переписывать её. Может быть, я напишу ещё одну. Сегодня (30 апреля)

* — предполагая сходство погоды. *Ред.*

я сидел по случаю чудесной погоды от семи до половины девятого в саду, курил и читал «Лузиады»[103], пока не наступило время идти в контору. Нигде не читается так хорошо, как в саду, в ясное весеннее утро, с трубкой во рту, под солнечными лучами, которые греют тебе спину. Сегодня в обед я буду продолжать это занятие со старонемецким Тристаном и его милыми рассуждениями о любви, сегодня вечером пойду в магистратский погреб, где наш господин пастор угощает рейнвейном, который выдан ему в служебном порядке новым бургомистром. В такую необычайную погоду у меня всегда бесконечная тоска по Рейну и его виноградникам, но что тут поделаешь? В лучшем случае — несколько строф. Я готов пари держать, что В. Бланк написал вам, что [я] — автор статей в «Telegraph», и поэтому вы так ругали их.

Действие происходит в Бармене. Что это такое — ты можешь догадаться.

Только что получил письмо от В. Бланка, где он пишет мне, что статья вызвала страшный шум в Эльберфельде; д-р Рункель ругает её в «Elberfelder Zeitung» и упрекает меня в неправдивости; я предложу ему указать хоть на одну неточность в моей статье — он этого не сумеет сделать, так как всё приводимое в ней основано на фактах, полученных мной от очевидцев. Бланк прислал мне этот номер газеты, который я тотчас же переправил Гуцкову с просьбой впредь держать моё имя втайне. Круммахер заявил недавно в своей проповеди, что земля неподвижна и солнце вращается вокруг неё, и этот субъект осмеливается 21 апреля 1839 года громогласно заявлять подобные вещи, утверждая в то же время, что пистизм не возвращает мир к средневековью! Позор! Этого субъекта надо прогнать, не то

он станет когда-нибудь папой, прежде чем ты успеешь оглянуться, но после этого его поразит гром. Dios lo sabe, бог его знает, что ещё станет с Вупперталем. Adios. Ожидающий твоего скорого письма, а в противном случае отказывающийся впредь посылать тебе свои стихи.

Фридрих Энгельс

ЭНГЕЛЬС — В. ГРЕБЕРУ

В БЕРЛИН

[Бремен], 24 мая — 15 июня [1839 г.]

My dear William! *

Сегодня 24 мая, а от вас ещё ни строчки. Вы добьётесь опять того, что не получите стихов. Я вас не понимаю. Но всё же получай заметки о литературе современности.

Собрание сочинений Людвига Бёрне. I и II томы. «Страницы драматургии». — Бёрне, титанический борец за свободу и право, выступает здесь на эстетическом поприще. И здесь также он чувствует себя уверенно; всё, что он говорит, так чётко и ясно, так проникнуто верным чувством красоты и доказано так убедительно, что не может быть и речи о возражениях. Всё это облито потоками ослепительнейшего остроумия, и, точно скалы, то здесь, то там поднимаются мощные и острые идеи свободы. Большинство этих критических статей (из которых состоит книга) написано было сейчас же при появлении разбираемых в них вещей, т. е. в такое время, когда критика в оценке их ещё брела ощупью, слепо и нерешительно; но Бёрне всё видел насквозь и проникал до самых скрытых пружин действия. Лучше всего критический очерк о шиллеровском «Телле» — статья, идущая вразрез с обычным взглядом на эту вещь и уж двадцать лет остающаяся неопровергнутой, ибо она неопровержима. — «Карденио» и «Хофер» Иммермана, «Исидор и Ольга» Раупаха, «Шерстяная ярмарка» Клаурена, с чем связываются другие интересы, «Маяк» и «Картина» Хоувальда, которые он так уничтожает, что от них ничего, ровно ничего не остаётся, и шекспировский «Гамлет»! Во всём Бёрне проявил себя как великий человек, который вызвал борьбу мнений, чреватую неисчислимыми последствиями, и уже этих двух томов было бы достаточно, чтобы обеспечить Бёрне место рядом с Лессингом; но он стал Лессингом на другом поприще, пусть в лице Карла Бека за ним последует другой Гёте!

* — Мой дорогой Вильям! *Ред.*

«Ночи. Железные песни» — Карла Бека.

Я — дикий, необузданный султан;
Грозна моих железных песен сила.
Мне вкруг чела страданье положило
С таинственными складками тюрбан.

Если подобные образы встречаются уже во второй строфе пролога, то что же мы найдём в самой книге? Если у двадцатилетнего юноши бродят в голове такие мысли, то какие песни создаст нам зрелый муж? Карл Бек — поэтический талант, равного которому ещё не было со времени Шиллера. Я нахожу поразительное сходство между «Разбойниками» Шиллера и «Ночами» Бека: тот же пылкий свободолюбивый дух, та же неукротимая фантазия, тот же юношеский задор, те же недостатки. Шиллер в «Разбойниках» стремился к свободе, они были серьёзным предостережением его пропитанному раболепством времени; но тогда подобное стремление не могло ещё принять определённых очертаний; теперь в лице «Молодой Германии» у нас есть определённое, систематическое направление: выступает Карл Бек и громко призывает современников признать это направление и примкнуть к нему. Benedictus, qui venit in nomine Domini *.

«Странствующий поэт». Стихотворения Карла Бека. Молодой поэт вслед за первой книгой уже выпустил другую, которая нисколько не уступает первой по силе, полноте мыслей, лирическому подъёму и глубине и бесконечно выше её прекрасной формой и классичностью. Какой прогресс от «Творения» в «Ночах» до сонетов о Шиллере и Гёте в «Странствующем поэте»! Гуцков находит, что форма сонета наносит ущерб впечатлению от целого; я же готов утверждать, что такой шекспировский сонет представляет для этого своеобразного вида поэзии как раз надлежащую середину между эпической строфой и отдельным стихотворением. Это ведь не эпическая поэма, а чисто лирическая, слабо связанная эпической нитью, ещё слабее, чем «Чайлд Гарольд» Байрона. Но благо нам, немцам, что родился Карл Бек.

«Блазедов и его сыновья». Комический роман Карла Гуцкова. I том. В основе этого трёхтомного романа лежит идея о современном Дон Кихоте, идея, которой пользовались уже не раз, но которую большей частью плохо обрабатывали и, конечно, далеко не исчерпали. Образ этого современного Дон Кихота (Блазедова, деревенского священника), каким он представляется по первоначальному замыслу Гуцкова, был превосходен, но исполнение местами, безусловно, неудачно. Во всяком случае, этот роман Гуцкова, едва достигшего тридцатилетнего возраста

* — Благословен грядый во имя господне. *Ред.*

(к тому же, как говорят, роман окончен ещё три года назад), очень уступает в силе изображения «Дон Кихоту» Сервантеса, произведению зрелого мужа. Но зато второстепенные персонажи, — Тобиапус, повидимому, соответствует Санчо Панса, — ситуации и язык великолепны.

Вот тебе и мои рецензии, а продолжать я буду, когда напишешь ты. — Знаешь ли, когда прибыли ваши письма? — Пятнадцатого июня! А последние были получены пятнадцатого апреля! Значит, ровно два месяца! Разве это хорошо? Настоящим приказываю — под угрозой прекращения навсегда отправки вам стихов — лишить Вурма всякого влияния на отсылку писем. И если Вурм не будет готов во-время со своим письмом, то отошлите письма, не дожидаясь его! Разве четырнадцати дней не достаточно, чтобы написать мне две четвертушки? Это позорно. Ты опять не помечаешь даты, это тоже нехорошо. — Статья в «Telegraph» моя неотъемлемая собственность, и она страшно понравилась В. Бланку; в Бармене о ней тоже отзывались с большим одобрением; кроме того, её в тоне величайшей похвалы цитировали в нюрнбергском «Athenäum»[104]. В ней, может быть, есть отдельные преувеличения, но в целом она даёт верную картину действительности, рассматриваемой под разумным углом зрения. Конечно, если подходишь к ней с предвзятым мнением, что это путаная, дрянная вещь, то оно и должно казаться так. — То, что ты говоришь о комедии, justum *.

Justus judex ultionis
Donum fac remissionis! **

О канцоне у вас — ни звука. Надо исправить это.

Кандидаты «Musenalmanach»

Что касается *Лео* и *Михелета,* то я знаю всю историю только по *«Гегелингам»*[105] *Лео* и нескольким полемическим

* — справедливо. *Ред.*
** — Праведный карающий судья,
Сотвори благо помилования! *Ред.*

произведениям. Отсюда я узнал следующее: 1) что *Лео,* который, по собственным его словам, уже одиннадцать лет, как отказался от всякой философии, не имеет поэтому никакого представления о ней; 2) что он обрёл призвание к ней в своём собственном неистощимом и хвастливом воображении; 3) что он нападает на выводы, которые необходимо вытекают, в силу особенностей *гегелевской* диалектики, из общепринятых предпосылок, вместо того, чтобы напасть на диалектику, а не сделав этого, он не должен был трогать и следствий; 4) что он отвечал на возражения лишь грубыми восклицаниями, даже бранью; 5) что он считает себя гораздо выше своих противников, нестерпимо важничает, а на следующей странице снова кокетничает безграничным смирением; 6) что он нападает только на четырёх, но тем самым он нападает на всю школу, которая неотделима от этих четырёх, ибо хотя *Ганс* и другие в отдельных пунктах отмежевались от них, но они были так тесно связаны, что *Лео* совершенно не был в состоянии доказать важность их разногласий; 7) дух «Evangelische Kirchenzeitung», у которой на поводу идёт Лео, пропитывает весь его пасквиль. Заключение: лучше бы Лео держал язык за зубами. Что это за *«жесточайшие испытания»,* заставившие Лео ринуться в бой? Разве в своей брошюре о *Гёррресе* [106] он уже не напал на них, и притом ещё яростнее, чем в *«Гегелингах»?* Всякий вправе вступать в научный спор, если только он имеет знания для этого (имел ли их Лео?), но кто хочет осуждать, тот пусть бережётся; а сделал ли это Лео? Не осуждает ли он вместе с Михелетом и Мархейнеке, за каждым шагом которого следит «Evangelische Kirchenzeitung», точно он находится под её полицейским надзором, — всё ли, мол, у него ортодоксально? Последовательно рассуждая, Лео должен был бы осудить очень и очень многих, но на это у него не хватило мужества. Кто хочет нападать на гегелевскую школу, должен сам быть равным Гегелю и создать на её месте новую философию. А школа эта, на зло Лео, ширится с каждым днём. А нападки хиршберговского Шубарта [107] на политическую сторону гегельянства — разве не напоминают они аминь пономаря к поповскому credo галлеского льва, который, правда, не может скрыть своей кошачьей породы? A propos *, Лео — единственный академический преподаватель в Германии, который ревностно защищает дворянскую аристократию! Лео также называет В. Менцеля своим другом!!!

Твой верный друг

Фридрих Энгельс,
младогерманец

Были ли вы на похоронах Ганса? Почему вы ничего не пишете об этом?

* — Кстати. *Ред.*

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

В БЕРЛИН

[Бремен], 15 июня [1839 г.]

Фриц Гребер. Милостивые государи, здесь перед вами современные характеры и явления.

15 июня. Сегодня прибыли ваши письма. Я постановляю, чтобы Вурм никогда больше не отправлял писем. К делу. То, что ты мне пишешь о родословных Иосифа, я уже в основных чертах знал; на это я могу возразить следующее:

1. Где в библии, в какой-нибудь *родословной,* зять, при аналогичных обстоятельствах, называется также *сыном?* Пока мне не укажут такого примера, я это объяснение могу считать лишь натянутым, искусственным.

2. Почему Лука, писавший по-гречески для греков, для греков, которые не могли знать этого иудейского обычая, не говорит прямо, что дело было так, как ты говоришь?

3. К чему вообще родословная Иосифа? Ведь она совершенно лишняя, так как все три синоптических евангелия определённо говорят, что Иосиф не был отцом Иисуса?

4. Почему такой человек, как Лафатер, не прибегает к этому объяснению и предпочитает оставить противоречие? Наконец, почему сам Неандер, который даже более учён, чем Штраус, говорит, что это — неразрешимое противоречие, виновником которого является автор греческой обработки еврейского Матфея?

Далее, ты не отделаешься так легко от прочих моих сомнений, которые ты называешь «жалким буквоедством». Под вдохновением слова в Вуппертале понимают то, что бог вложил особый глубокий смысл даже в каждое слово; я это достаточно часто слышал с церковного амвона. Я охотно верю тому, что Хенгстенберг не разделяет этого взгляда, ибо из «Kirchenzeitung» видно, что у него вообще нет ясных взглядов: он соглашается с каким-нибудь ортодоксом в том, что вслед затем он вменяет в преступление какому-нибудь рационалисту. Но как далеко простирается вдохновение библии? Конечно, не настолько далеко, чтобы один мог заставить Христа сказать: «Сие есть кровь моя», а другой: «Сие есть Новый завет в моей крови». Почему же бог, который ведь должен был предвидеть спор между лютеранами и реформатами, не предупредил этого злополучного спора столь ничтожным вмешательством? Если допускать вдохновение, то одно из двух: или бог сделал это умышленно, чтобы вызвать спор, но этого я возвести на бога не могу, или бог не заметил этого, но и это мнение было бы равным образом недопустимо. Нельзя также утверждать, чтобы этот спор породил что-нибудь хорошее, а допустить, чтобы он, вызвав трёхсотлетний раскол христианской церкви, породил что-нибудь хорошее в будущем, — допустить это опять-таки нет никаких оснований и в этом нет никакой вероятности. Между тем, как раз это место о тайной вечере важно. И если здесь имеется какое-нибудь противоречие, то вся вера в библию идёт прахом.

Я тебе только скажу напрямик: теперь я пришёл к тому, что божественным можно считать лишь то учение, которое может выдержать критику разума. Кто даёт нам право слепо верить в библию? Только авторитет тех, кто поступал так до нас. Да, коран более органичный продукт, чем библия, ибо он требует веры в своё цельное, *последовательно развивающееся* содержание. Библия же состоит из многих отрывков многих авторов, из которых многие даже *сами не претендуют* на божественность. И мы обязаны, вопреки нашему разуму, верить в неё только потому, что нам это говорят наши родители? Библия учит осуждению рационалистов на вечные муки. Можешь ли ты себе представить, чтобы человек, который всю свою жизнь (Бёрне, Спиноза, Кант) стремился к соединению с божеством, или чтобы такой, как Гуцков, для которого высшая цель в

жизни найти ту точку, где положительное христианство могло бы братски слиться с современным образованием, — чтобы он, после своей смерти, был навеки, навеки удалён от бога и должен был без конца переносить телесно и духовно гнев божий в самых жестоких муках? Мы не должны мучить даже муху, похищающую у нас сахар, а бог может карать такого человека, заблуждения которого не менее бессознательны, в десять тысяч раз более жестоко и на веки вечные? Далее, грешит ли рационалист, если он искренен, своим сомнением? Ни в коем случае. Ведь он должен был бы всю свою жизнь испытывать самые ужасные угрызения совести; христианство должно было бы, раз он стремится к истине, навязать ему себя с непреодолимой силой истины. Но разве это так? Далее, как двусмысленна позиция ортодоксии по отношению к современному образованию. Говорят, что христианство привело с собой повсюду образование; теперь же вдруг ортодоксия требует, чтобы образование остановилось в разгаре своего прогрессивного движения. Какую цену имеет, например, вся философия, если мы станем верить библии, с её учением о непознаваемости бога разумом? А между тем, ортодоксия считает вполне целесообразным иметь немножко — только не слишком много — философии. Если геология приходит к другим результатам, чем моисеева история сотворения мира, то её ругают (см. жалкую статью «Evangelische Kirchenzeitung» «Границы изучения природы»); если же она приходит якобы к тем же результатам, что и библия, то на неё ссылаются. Если, например, какой-нибудь геолог скажет, что земля, окаменелости свидетельствуют о великом потопе, то на это ссылаются; если же какой-нибудь другой геолог найдёт следы различного возраста этих окаменелостей и станет доказывать, что потоп происходил в разное время и в разных местах, то геологию осуждают. Разве это честно? Далее: вот «Жизнь Иисуса»[108] Штрауса, неопровержимое сочинение, почему не напишут убедительного опровержения его? Почему позорят этого поистине почтенного мужа? Много ли найдётся таких, которые выступили против него по-христиански, как Неандер, а ведь он не ортодокс? Да, немало сомнений, тяжёлых сомнений, с которыми я не могу справиться. Далее, учение об искуплении; почему не извлекают из него той морали, что если кто-нибудь хочет добровольно отвечать за другого, то следует наказывать его? Вы все сочли бы это несправедливостью; но неужели то, что несправедливо в глазах людей, должно стать высочайшей справедливостью перед богом? Далее. Христианство говорит: я делаю вас свободными от греха. Но не стремится ли к тому же и остальной рационалистический мир? И вот вмешивается христианство и запрещает им, рационалистам, это стремление, потому-де, что путь

рационалистов ещё дальше уводит от цели. Если бы христианство показало нам хоть одного человека, которого оно сделало в этой жизни настолько свободным, что он никогда уже не грешил, тогда оно имело бы некоторое право так говорить, — в противном же случае оно не имеет этого права. Далее: Павел говорил о более разумном, более чистом млеке евангелия. Я этого не понимаю. Мне говорят: это — просветлённый разум. Но пусть мне покажут такой просветлённый разум, которому это ясно. До сих пор мне ещё не встретился ни один, даже для ангелов это «великая тайна». — Я надеюсь, что ты достаточно хорошего мнения обо мне, чтобы не приписать всего этого кощунственной жажде сомнений и хвастовству; я знаю, что наживу себе этим величайшие неприятности, но от того, что диктуется мне силой убеждения, я, при всех своих стараниях, не могу избавиться. Если я своими дерзкими речами задел, может быть, твои убеждения, то прошу у тебя чистосердечно прощения; я говорил только то, что я думаю, и то, в чём я убеждён. Я в таком же положении, как Гуцков; если кто-нибудь относится высокомерно к позитивному христианству, то я защищаю это учение, которое исходит ведь из глубочайшей потребности человеческой природы, из жажды искупления греха милосердием божьим; но когда дело идёт о том, чтобы защищать свободу разума, я протестую против всякого принуждения. — Я надеюсь дожить до радикального поворота в религиозном сознании мира; если бы только мне самому всё стало ясно! Но это непременно будет, если у меня только хватит времени развиваться спокойно, без тревог.

Человек родился свободным, он свободен!

Твой верный друг

Фридрих Энгельс

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

[Бремен], 12—27 июля [1839 г.]

Fritzo Graebero. 12 июля. Вы могли бы всё же снизойти и когда-нибудь написать мне. Скоро уже пять недель со времени получения вашего последнего письма. — В моём предыдущем письме я выложил тебе массу скептических соображений; я рассматривал бы вопрос иначе, если бы уже тогда был знаком с учением Шлейермахера. Ибо это ведь ещё разумное христианство; оно ясно всякому, даже и не приемлющему его, и можно признать его ценность, не присоединяясь к нему. Философские принципы, какие я нашёл в этом учении, я уже вос-

принял; с его теорией искупления я ещё не свёл всех счётов и буду остерегаться немедленно же усвоить её, чтобы не оказаться вскоре вынужденным снова менять свои взгляды. Но я буду штудировать её, как только мне представится время и возможность. Если бы я был раньше знаком с этим учением, я никогда бы не стал рационалистом, но разве в нашем Мукертале * можно услышать что-нибудь подобное? Я прихожу в ярость от этого безобразия, я хочу бороться сколько хватит сил с пиетизмом и верой в букву. К чему они? То, что отвергает наука, с развитием которой связана теперь вся история церкви, то не должно больше существовать и в жизни. Допустим, что пиетизм и был прежде исторически-правомерным элементом в развитии теологии; он своё взял, он отжил и должен, не упираясь, уступить место спекулятивной теологии. Только на основе последней может теперь развиваться что-нибудь надёжное. Я не понимаю, как можно ещё пытаться сохранить веру в букву библии или защищать непосредственное вмешательство божие, наличие которого нельзя ведь нигде доказать.

26 июля. Вот и письмо от вас. Но к делу. В твоём письме совершенно замечательно, что ты придерживаешься ортодоксии и в то же время делаешь отдельные уступки рационалистическому направлению, тем самым ты даёшь мне в руки оружие. О родословной Иосифа. На моё первое возражение ты отвечаешь мне: кто знает, не принимаем ли мы часто, читая библейские родословные, зятя и племянника за сына? Не уничтожаешь ли ты этим всю достоверность библейских родословных? Как может доказать здесь что-нибудь закон — этого я совершенно не понимаю. — На моё второе возражение ты говоришь: Лука писал для Феофила. Дорогой Фриц, что это за вдохновение, которое считается с пониманием того, кому первому случайно попадёт книга? И если не принимаются в расчёт все будущие читатели, то я не могу признать никакого вдохновения; и вообще, ты, видимо, ещё не уяснил себе понятия вдохновения. В-третьих, я не могу уразуметь, каким образом родословная Иосифа представляет собой исполнение пророчества; наоборот, евангелист был весьма заинтересован в том, чтобы не представить Иисуса сыном Иосифа, чтобы разрушить этот взгляд и отнюдь не воздавать такой почести Иосифу изложением его родословной. — «Было бы совершенно вразрез с обычаем сказать, что Иисус был сыном Марии, а Мария дочерью Ильи». Дорогой Фриц, разве обычай может иметь здесь какое-нибудь значение? Смотри лучше, чтобы таким путём ты опять не подошёл слишком близко к своему понятию о вдохновениях. Право же, я нахожу твоё объяснение столь натянутым, что

* Игра слов: «Muckertal» — «ханжеская долина»; намёк на Вуппсрталь. *Ред.*

на твоём месте я предпочёл бы считать одно из утверждений неправильным. — «Христианству неизбежно противостоят неразрешимые сомнения, и всё же можно милосердием божьим достигнуть уверенности». В том виде, в каком ты себе представляешь это влияние божьего милосердия на отдельных лиц, я в нём сомневаюсь. Я, конечно, знаком с блаженным чувством, которое испытывает каждый — как рационалист, так и мистик — вступающий в тесное внутреннее общение с богом; но разберись в этом чувстве, поразмысли над этим, отвлёкшись от библейских оборотов речи, и ты найдёшь, что оно сводится к сознанию, что человечество — божественного происхождения, что, как часть человечества, ты не можешь погибнуть, а должен будешь, после несчётных испытаний и борьбы как в здешнем, так и в загробном мире, освобождённый от всего смертного и греховного, возвратиться в лоно божества; таково моё убеждение, и оно даёт мне успокоение; исходя из него, я могу тебе также сказать, что дух божий свидетельствует мне, что я — дитя божье; и, как я уже сказал, я не могу поверить, чтобы ты мог выразиться по этому поводу иначе. Правда, ты гораздо более спокоен, а я ещё должен биться со всякого рода мнениями и не могу оставить своих убеждений в таком неоформленном виде, но это сводится, на мой взгляд, к количественной, а не к качественной разнице. — Я вполне признаю, что я — грешник, что во мне глубоко сидит склонность к греху, и поэтому я совершенно сторонюсь учения об оправдании делами. Но я не согласен с тем, что эта греховность заключена в воле человека. Я готов признать, что хотя в идее человечества не кроется возможность греха, но она *неизбежно должна быть заложена* в реализации этой идеи; поэтому я решительно готов к покаянию настолько, насколько этого лишь можно желать; но, дорогой Фриц, ни один мыслящий человек не поверит, что мои грехи должны быть прощены мне ради заслуг какого-то третьего лица. Когда я размышляю над этим, независимо от всякого авторитета, то я, вместе с новейшей теологией, нахожу, что греховность человека заключается в неизбежно несовершенном осуществлении идеи; что поэтому всякий должен стараться осуществить в себе идею человечества, т. е. по духовному совершенству стать равным богу. Это — нечто совершенно субъективное; как может породить это субъективное ортодоксальная теория искупления, которая предполагает третье, нечто объективное? Я признаю себя достойным наказания, и, если бог хочет наказать меня, пусть он это сделает, но вечного отдаления от бога хотя бы ничтожнейшей частицы духа я совершенно не могу себе представить и не могу поверить в это. Разумеется, то, что бог нас терпит, это дело его милосердия; ведь всё, что бог ни делает, это акт милосердия, но, вместе с тем,

это является также и необходимостью. Соединение этих противоречий составляет ведь значительную часть существа божия. Что касается твоих дальнейших слов, будто бог не может отрекаться от себя и т. д., то мне кажется, что ты здесь пытаешься обойти мой вопрос. Можешь ли ты поверить, чтобы человек, стремящийся к соединению с богом, был навеки отвержен богом? Можешь? Нет, не можешь, потому-то ты и ходишь вокруг да около. Разве не является совершенно недостойной мысль, будто бог, не довольствуясь карой, которая вызвана самим дурным поступком, должен ещё назначить особое наказание за прошлое зло? Допуская вечное наказание, ты должен допустить и вечный грех; с вечным грехом — вечную возможность верить, т. е. быть искупленным. Учение о вечном осуждении страшно непоследовательно. Далее, историческая вера является, по-твоему, существеннейшим элементом веры, и вера без неё немыслима; но ты не станешь отрицать, что есть люди, для которых *совершенно невозможно* обрести эту историческую веру. И от таких людей бог должен требовать, чтобы они сделали невозможное? Дорогой Фриц, пойми, что это было бы бессмыслицей и что разум божий, конечно, выше нашего, но он всё же не другого рода; иначе бы он вовсе не был разумом. Ведь библейские догматы надо тоже воспринимать разумом. — Свобода духа, говоришь ты, заключается в отсутствии самой возможности сомнения. Но ведь это — величайшее рабство духа; свободен лишь тот, кто победил в своём убеждении всякие сомнения. И я вовсе не требую, чтобы *ты* меня разбил; я вызываю на бой всю ортодоксальную теологию, пусть разобьёт меня. Если за целых 1800 лет старая христианская наука не сумела выставить никаких возражений против рационализма и отразила лишь немногие из его атак, если она боится борьбы на чисто научной арене и предпочитает обдавать грязью личность противников, то что можно сказать по этому поводу? Да и *способно ли* ортодоксально-христианское учение на чисто научную трактовку? Я утверждаю, что нет; и можно ли ждать от него большего, чем некоторой ранжировки идей, разъяснений и диспутирования. Я советую тебе прочесть как-нибудь «Изложение и критику современного пиетизма» д-ра Х. Мерклина, Штутгарт, 1839; если ты сумеешь опровергнуть доводы этой книги (т. е. не положительную сторону её, а отрицательную), то быть тебе первым теологом в мире. — «Для простого христианина этого совершенно достаточно: он знает, что он — дитя божие, и от него не требуется, чтобы он мог объяснить все кажущиеся противоречия». На «кажущиеся противоречия» не может дать ответа ни простой христианин, ни Хенгстенберг, ибо это — действительные противоречия; но, поистине, кто довольствуется этим и кичится своей верой, у того нет никакой

основы для его веры. Чувство, конечно, может подтверждать, но отнюдь не обосновывать, всё равно как нельзя обонять ушами. Хенгстенберг мне глубоко противен из-за его поистине позорной манеры редактировать «Kirchenzeitung». Почти все сотрудники анонимны, и, следовательно, отвечать за них должен редактор; если же кто-нибудь, оскорблённый на страницах газеты, требует у него объяснений, то оказывается, что г-н Хенгстенберг ничего знать не знает; автора он не называет, но и сам отказывается брать на себя ответственность. Уже неоднократно бывало, что та или иная тёмная личность из «Kirchenzeitung» набрасывалась на какого-нибудь беднягу, а когда последний обращался к Хенгстенбергу, то получал в ответ, что *он* статьи не писал. Среди священников пиетистского толка «Kirchenzeitung» всё ещё пользуется большой славой потому, что они не читают произведений другого лагеря, и на этом она держится. Я не читал последних номеров, не то мог бы привести тебе примеры. Когда произошла цюрихская история со Штраусом[109], то ты не можешь себе представить, как отвратительно оклеветала и ославила «Kirchenzeitung» Штрауса; между тем, все сообщения единодушно свидетельствуют о том, что он держался во всей этой истории исключительно благородно. Чем объяснить, например, то большое усердие, с которым «Kirchenzeitung» хочет во что бы то ни стало поставить Штрауса на одну доску с «Молодой Германией»? А ведь в глазах многих «Молодая Германия», к сожалению, нечто чудовищное. — По вопросу о поэзии веры ты меня превратно понял. Я поверил не ради поэзии; я поверил, ибо понял, что не смогу дальше жить так беспечно, ибо раскаивался в своих грехах, ибо жаждал общения с богом. Я пожертвовал тем, что мне дороже всего, я пренебрёг моими величайшими радостями, моими дорогими и близкими, я опозорил себя со всех сторон перед всем светом; я несказанно счастлив, что нашёл в Плюмахере человека, с которым мог говорить об этом; я охотно переносил его фанатическую веру в предопределение; ты сам знаешь, что это для меня серьёзное, священное дело. Я был тогда счастлив — я знаю это, — и теперь я тоже очень счастлив; у меня была тогда уверенность, радостная готовность молиться; есть она и сейчас и ещё в большей степени, ибо я борюсь и нуждаюсь в опоре. Но я никогда не испытывал и следа того блаженного экстаза, о котором я так часто слышал с наших церковных кафедр; моя религия была и есть тихий, блаженный мир, и я буду доволен, если он у меня останется и за гробом. У меня нет никаких оснований поверить, что бог отнимет его у меня. Религиозное убеждение — это дело сердца, и оно связано с догматом лишь постольку, поскольку чувство противоречит последнему или нет. Весьма возможно, что дух

божий даёт тебе знать посредством твоего чувства, что ты — дитя божие, но уж, наверное, не то, что ты дитя божие благодаря смерти Христа; в противном случае оставалось бы признать, что чувство способно мыслить, что уши твои способны видеть. — Я молюсь ежедневно, даже почти целый день об истине; я стал так поступать с тех пор, как начал сомневаться, и всё-таки я не могу вернуться к вашей вере; а между тем, написано: просите и дастся вам. Я ищу истину всюду, где только надеюсь найти хоть тень её; и всё же я не могу признать вашу истину вечной. А между тем, написано: ищите и обрящете. Найдётся ли кто-нибудь среди вас, кто дал бы камень своему ребёнку, просящему хлеба? Тем более, может ли так поступить отец ваш небесный?

У меня выступают слёзы на глазах, когда я пишу это, я весь охвачен волнением, но я чувствую, что не погибну; я вернусь к богу, к которому стремится всё моё сердце. И здесь тоже свидетельство святого духа, за это я жизнью ручаюсь, хотя бы в библии десять тысяч раз стояло обратное. И не обманывайся, Фриц; при всей твоей уверенности, наступит неожиданно час сомнений, и тогда решение твоего сердца будет часто зависеть от малейшего случая. — Но я из опыта знаю, что догматическая вера не имеет никакого влияния на внутренний мир.

27 июля.

Если бы ты поступал так, как написано в библии, то ты не должен был бы вовсе иметь дела со мной. Во втором послании Иоанна (если я не ошибаюсь) сказано, что не следует приветствовать неверующего, не следует ему говорить даже χαῖρε*. Такие места встречаются очень часто, и они всегда вызывали во мне досаду. Но вы далеко не делаете всего того, что сказано в библии. Впрочем, мне кажется чудовищной иронией, когда называют ортодоксальное евангелическое христианство религией любви. Согласно вашему христианству, девять десятых человечества обречены на вечные муки, и только одной десятой суждено быть счастливой. И вот это, Фриц, должно означать бесконечную любовь бога? Подумай, сколь малым казался бы бог, если б такова была его любовь. Ведь так ясно, что если существует религия откровения, то её бог может быть более великим, но не иным, чем такой, который может быть постигнут разумом. В противном случае вся философия не только пустое дело, но даже греховное; без философии же нет просвещения, без просвещения нет человечности, а без человечности опять-таки нет религии. Но даже фанатик Лео не смеет относиться

* — радуйся. *Ред.*

к философии с таким пренебрежением. Это тоже одна из непоследовательностей ортодоксов. С людьми, как Шлейермахер и Неандер, я уже сумею столковаться, ибо они последовательны и у них есть сердце; то и другое я тщетно ищу в «Evangelische Kirchenzeitung» и в прочих изданиях пиетистов. Особенно к Шлейермахеру я отношусь с громадным уважением. Если ты последователен, то, конечно, должен его осудить, ибо он проповедует христианство не в твоём духе, а скорее в духе «Молодой Германии», Теодора Мундта и Карла Гуцкова. Но это был великий человек, и среди ныне живущих я знаю только *одного,* обладающего равным ему духом, равной силой и равным мужеством, это — Давид Фридрих Штраус.

Я радовался, что ты взялся так энергично опровергнуть меня, но одно меня огорчило, и я это тебе напрямик сейчас скажу. Это — презрение, с которым ты говоришь о стремлении к соединению с богом, о религиозной жизни рационалистов. Тебе, конечно, приятно в твоей вере, как в тёплой постели, и ты не знаешь борьбы, которую нам приходится проделать, когда мы, люди, должны решить, воистину ли бог есть бог или нет; ты не знаешь тяжести того бремени, которое начинаешь чувствовать с первым сомнением, бремени старой веры, когда нужно принять решение: за или против, носить его или стряхнуть; но я тебя ещё раз предупреждаю, что ты вовсе не так застрахован от сомнений, как ты воображаешь, и не будь ослеплённым по отношению к сомневающимся, ты ещё сам можешь оказаться одним из них, и тогда ты тоже будешь требовать справедливости. Религия — дело сердца, и у кого есть сердце, тот может быть благочестивым; но у кого благочестие коренится в рассудке или даже в разуме, у того его вовсе нет. Древо религии растёт из сердца и покрывает своей сенью всего человека и добывает себе пищу из дыхания разума; догматы же — это его плоды, несущие в себе благороднейшую кровь сердца; что сверх того, то от лукавого. Таково учение Шлейермахера, и на нём я стою.

Adieu, дорогой Фриц, подумай хорошенько над тем, хочешь ли ты меня действительно послать в преисподнюю, и сообщи мне поскорее твой приговор.

Твой ***Фридрих Энгельс***

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

[Бремен, в конце июля или начале августа 1839 г.]

Дорогой Фриц!

Recepi litteras tuas hodie, et jamque tibi responsurus sum *. Много писать я тебе не могу — ты всё ещё в долгу у меня, и

* — Получил сегодня твои письма и сразу буду тебе отвечать. *Ред.*

я жду длинного письма от тебя. Свободен ли также твой брат Вильгельм? Учится ли Вурм теперь тоже с вами в Бонне? Да благословит господь толстого Петера в его studia militaria *. Маленькая поэма, написанная 27 июля, даст тебе возможность поупражняться в либерализме и чтении античного стихосложения. Ничего другого в ней нет.

ИЮЛЬСКИЕ ДНИ В ГЕРМАНИИ

1839 год

Как волна за волною, вскипая, бежит, как неистово
носится буря!
Гребни волн в человеческий рост, и мой чёлн еле
держится в злобной пучине.
С Рейна дует пронзительный ветер; кругом собирает он
чёрные тучи,
Вырывает дубы, пыль вздымает столбом, образует за
омутом омут.
Государи Германии, в зыбком челне я невольно о вас
вспоминаю!
Как на плечи свои терпеливый народ поднял трон золотой
ваш когда-то,
И с триумфом пронёс по родимой земле, и прогнал
чужеземца лихого;
Вот тогда преисполнились наглостью вы и нарушили
данное слово.
Но повеяла буря из Франции к нам, всколыхнулись
народные массы,
И колеблется трон, как средь бури ладья, и дрожит
в вашей длани держава.
С негодующим взором, Эрнст Август, к тебе я прежде
всего обращаюсь:
Ты нарушил закон, своевольный тиран, но прислушайся
к голосу бури,
Посмотри, как народ негодует и меч не желает в ножнах
оставаться.
Так же ль крепок твой трон золотой, как мой чёлн,
необузданной бурей гонимый?

Буря на Везере — факт; факт и то, что я в великий день июльской революции ехал по этой реке.

Кланяйся Вурму, пусть он мне побольше напишет.

Твой ***Фридрих Энгельс***

* — военных занятиях. *Ред.*

ЭНГЕЛЬС — В. ГРЕБЕРУ

Бремен, 30 июля 1839 г.

Мой дорогой Гульельмо!

Что у тебя за превратные представления обо мне? Здесь не может идти речь ни о скоморохе, ни о верном Эккарте (или, как ты пишешь, об Эккардте), а только о логике, разуме, последовательности, propositio major и minor* и т. д. Да, ты прав, кротостью здесь ничего не добьёшься, этих карликов — раболепие, засилье аристократии, цензуру и т. д. — надо прогнать мечом. И мне бы следовало, конечно, изрядно шуметь и бушевать, но так как я имею дело с тобой, то постараюсь быть кротким, чтобы ты не «перекрестился», когда «дикая свора» моей беспорядочной поэтической прозы промчится мимо тебя. Во-первых, я протестую против твоего мнения, будто я подгоняю дух времени пинками, чтобы он живее двигался вперёд. Милый человек, какой страшной образиной представляется тебе моя бедная, курносая физиономия! Нет, от этого я воздерживаюсь, наоборот, когда дух времени налетает, как буря, увлекая за собой железнодорожный поезд, то я быстро вскакиваю в вагон и даю себя немного подвезти. Да, вот о Карле Беке — дикая идея, будто он исписался, по всей вероятности, принадлежит пропащему Вихельхаусу, насчёт которого мне дал надлежащие сведения Вурм. Мысль, будто двадцатидвухлетний человек, написавший такие неистовые стихотворения, вдруг перестанет творить, — нет, подобная бессмыслица мне ещё не приходила в голову. Можешь ли ты себе вообразить, чтобы Гёте после «Гёца» перестал быть гениальным поэтом, или Шиллер — после «Разбойников»? Кроме того, у тебя выходит, будто история отомстила «Молодой Германии»! Сохрани боже! Конечно, если думать, что всемирная история вручена господом богом Союзному сейму в качестве наследственного лена, то она отомстила Гуцкову трёхмесячным арестом, если же она — в чём мы более не сомневаемся — заключается в общественном (т. е. у нас литературном) мнении, то её месть «Молодой Германии» выразилась в том, что она позволила ей завоевать себя с пером в руках, и теперь «Молодая Германия» королевой восседает на троне современной германской литературы. Какова была судьба Бёрне? Он пал, как герой, в феврале 1837 г., и ещё в последние дни своей жизни имел счастье видеть, как его питомцы — Гуцков, Мундт, Винбарг, Бёйрман — уже крепко

* — большой посылке и малой. *Ред.*

стали на ноги; правда, зловещие чёрные тучи ещё висели над их головами, и Германию стягивала длинная, длинная цепь, которую Союзный сейм чинил в тех местах, где она грозила порваться, но даже и теперь он смеётся над государями и, быть может, знает час, когда с их голов слетят украденные короны. За счастье Гейне я не хочу тебе ручаться, и вообще парень уже изрядное время как стал сквернословом; за счастье Бека — тоже нет, ибо он влюблён и печалится о нашей дорогой Германии; это последнее чувство разделяю и я, и мне ещё вообще предстоит немало столкновений, но старый милосердный господь бог наградил меня великолепным юмором, который меня изрядно утешает. А *ты,* карапуз, счастлив ли? — Что касается твоих взглядов на вдохновение, то держи их только про себя, а то не бывать тебе пастором в Вуппертале. Если бы я не был воспитан в крайностях ортодоксии и пиетизма, если бы мне в церкви, в школе и дома не внушали бы всегда самой слепой, безусловной веры в библию и в соответствие между учением библии и учением церкви и даже особым учением *каждого* священника, то, может быть, я ещё долго бы придерживался несколько либерального супернатурализма. В учении достаточно противоречий — столько, сколько есть библейских авторов, и вуппертальская вера вобрала в себя, таким образом, с дюжину индивидуальностей. Что касается родословной Иосифа, то Неандер, как известно, приписывает греческому переводчику еврейского оригинала ту, которая содержится в евангелии от Матфея; если я не ошибаюсь, *Вейсе* в своей «Жизни Иисуса» высказался, подобно тебе, против Луки. Объяснение, данное Фрицем, сводится, в конце концов, к таким невероятным предположениям, что оно не годится ни для одного из них. Я, конечно, πρόμαχος *, но только не рационалистической, а либеральной партии. Происходит размежевание противоположных воззрений, они резко противостоят друг другу. Четыре либерала (одновременно и рационалиста), один аристократ, перешедший к нам, но из страха нарушения унаследованных в его семье принципов только что перебежавший обратно в лагерь аристократии, один аристократ, подающий, как мы надеемся, надежды, и несколько тупиц — таков тот круг, в котором ведутся споры. Я сражаюсь в качестве знатока древности, средних веков и современной жизни, в качестве грубияна и т. д., но эта моя борьба уже более не нужна, ибо мои подчинённые делают недурные успехи, вчера я им объяснил историческую необходимость событий с 1789 до 1839 г. и, кроме того, убедился к своему удивлению, что я в споре значительно сильнее всех здешних учеников выпускного класса. После того, как я над

* — передовой боец. *Ред.*

двоими из них — уже довольно давно — одержал полную победу, они решились и сговорились двинуть против меня самого большого умника, чтобы он разбил меня; к несчастью, он был тогда влюблён в Горация, так что разбил его я по всем правилам искусства. Тогда они страшно перепугались. А этот эксгорациоман теперь очень хорошо относится ко мне, о чём он поведал мне вчера вечером. В правильности моих отзывов ты немедленно убедился бы, если бы прочёл рецензируемые книги. К. Бек — огромнейший талант, более того — гений. Образы вроде:

«Вещает зычно голос грома то,
Что молнии вписали в недра тучи»,

встречаются у него массами. Послушай, что он говорит об обожаемом им Бёрне. Он обращается к Шиллеру:

Не чадо бреда Поза, твой маркиз!
А Бёрне днесь не той же ли породы?
Он, новый Телль, с горы взирая вниз,
Для нас трубит в волшебный рог свободы.
Спокойно заострил стрелу, и лук звенит,
И — — — яблоко пронзённое дрожит:
То шар земной пронзён стрелой свободы. [110]

А как чудесно он изображает нищету евреев и студенческую жизнь, а «Странствующий поэт»! Человече, образумься, прочти его! И слушай, если ты опровергнешь статью Бёрне о шиллеровском Телле, то я передам тебе весь гонорар, который рассчитываю получить за свой перевод Шелли. Я прощаю тебе разгром моей вуппертальской статьи: я её недавно перечитал и был поражён её стилем. С того времени я не писал так хорошо. Не забудь в следующий раз о Лео и Михелете. Как я уже сказал, ты очень ошибаешься, если думаешь, будто мы, младогерманцы, искусственно раздуваем дух времени; но подумай, раз этот πνεῦμα * дует, и хорошо дует, то разве не были бы мы ослами, если бы не подняли паруса? То, что вы шли за гробом Ганса, не будет забыто. Я в ближайшее же время пущу об этом заметку в «Elegante Zeitung». Мне крайне смешно, что все вы задним числом так мило просите прощения за чуточку буйства; вы ещё вовсе не умеете произносить крепких слов, и вот вы все являетесь. Фриц посылает меня в ад, провожает до ворот преисподней, куда и вталкивает меня с низким поклоном, чтобы самому снова вознестись на небо. Ты через свои очки из шпата видишь всё вдвойне и принимаешь моих

* — дух. *Ред.*

трёх товарищей за духов с горы госпожи Венеры. — Карапуз, чего ты кричишь о верном Эккарте? Смотри, ведь вот он: маленький человек, с резким еврейским профилем; его зовут Бёрне; дай ему только взяться за дело, и он прогонит всю челядь госпожи Венеры. Затем ты тоже с полным смирением раскланиваешься со мной, а тут приходит и г-н Петер, который одной половиной лица смеётся, а другой хмурится и показывает мне то хмурую половину, то смеющуюся.

В милом Бармене начинает теперь пробуждаться интерес к литературе. Фрейлиграт основал кружок для чтения драм, в котором, со времени ухода Фрейлиграта, Штрюккер и Нейбург (приказчики у Лангевише) являются πρόμαχοί либеральных идей. При этом г-н Эвих сделал остроумные открытия: 1) что в этом кружке бродит дух «Молодой Германии», 2) что этот кружок in pleno* является автором писем из Вупперталя в «Telegraph». И он внезапно уразумел, что стихи Фрейлиграта — якобы бесцветнейшие в мире, что Фрейлиграт-де значительно ниже де ла Мот Фуке и будет через три года забыт. Точь-в-точь утверждение К. Бека:

О, Шиллер, Шиллер, ты в парении высоком
Не забывал про страждущий народ!
Ты людям вечно юным был пророком,
Свободы знамя смело нёс вперёд!
Когда бойцы бежали с поля брани
И трусы, бросив меч, скрестили длани, —
Ты щедро проливал за правду кровь;
Ты жизнь свою, исполненную жара,
Испепелил... Мир не отвергнул дара,
Но оценил ли он твою любовь?
Нет! Он твоей не понял тяжкой муки!
Когда твоих стихов прибой всё рос и рос,
Он лишь небесные в нём слышал звуки,
Но не увидел в нём кровавых слёз.

Чья это вещь? — Карла Бека из «Странствующего поэта», с его могучими стихами и с пышностью его образов, но также с его неясностью, с его чрезмерными гиперболами и метафорами. Ведь общепризнано, что Шиллер — наш величайший либеральный поэт; он предчувствовал, что после французской революции должна наступить новая эра, а Гёте этого не почувствовал даже после июльской революции; а если события надвигались на него и уже заставляли его почти поверить, что наступает нечто новое, то он уходил в свои покои и запирался на ключ, чтобы оставаться непотревоженным. Это очень вредит Гёте; но когда разразилась революция, ему было 40 лет, и он был уже

* — в полном составе. *Ред.*

сложившимся человеком, так что его нельзя упрекать за это. Хочу тебе в заключение кое-что нарисовать.

Шлю вам кучу стихов, поделитесь между собой.

Твой *Фридрих Энгельс*

ЭНГЕЛЬС — В. ГРЕБЕРУ

[Бремен], 8 октября 1839 г.

О Вильгельм, Вильгельм, Вильгельм! Так вот, наконец, вести от тебя! Ну, карапуз, слушай: я теперь восторженный штраусианец. Приходите-ка теперь, теперь у меня есть оружие, шлем и щит, теперь я чувствую себя уверенным; приходите-ка, и я буду вас колотить, несмотря на вашу теологию, так что вы не будете знать, куда удрать. Да, Гуиллермо, jacta est alea *, я — штраусианец, я, жалкий поэт, прячусь под крылья гениального Давида Фридриха Штрауса. Послушай-ка, что это за молодчина! Вот четыре евангелия с их хаотической пестротой; мистика распростирается перед ними в молитвенном благоговении, — и вот появляется Штраус, как молодой бог, извлекает хаос на солнечный свет, и — Adios вера! — она оказывается дырявой, как губка. Кое-где он злоупотребляет своей теорией мифов, но это только в мелочах; однако в целом он гениален. Если вы сумеете опровергнуть Штрауса — eh bien **, тогда я снова стану пиетистом. — Далее, я мог бы узнать из твоего письма, что Менгс был крупным художником, если бы

* — жребий брошен. *Ред.*
** — ну что ж. *Ред.*

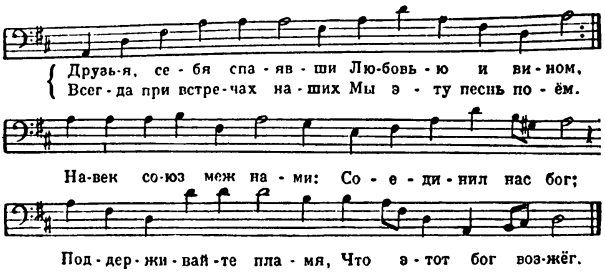
к несчастью, я этого не знал уже давно. Точно так же в отношении «Волшебной флейты» (музыка Моцарта). Устройство читального зала — вот это великолепно, и я обращаю твоё внимание на следующие литературные новинки: «Царь Саул», трагедия Гуцкова; «Книга очерков», его же; «Стихотворения» Т. Крейценаха (одного еврея); «Германия и немцы» Бёйрмана; «Драматурги современности», 1-й выпуск, Л. Винбарга, и т. д. С большим интересом жду твоего отзыва о «Сауле»; в «Германии и немцах» Бёйрман в том месте, где он говорит о Вуппертале, привёл выдержки из моей статьи в «Telegraph». — Но я предостерегаю тебя от «Истории польского восстания (1830—1831)» Смита, Берлин, 1839, написанной, несомненно, по прямому приказанию прусского короля. Глава о начале революции имеет эпиграфом отрывок из Фукидида приблизительно следующего содержания: нам же, чуждым злых умыслов, они вдруг, без всяких причин, объявили войну!!!!!! О великая нелепость! Зато превосходна история этого славного восстания, написанная графом Солтыком и вышедшая на немецком языке в Штутгарте в 1834 году[111], — у вас, конечно, она, как и всё хорошее, будет запрещена. Другая важная новость — это то, что я пишу новеллу, которая будет напечатана в январе, разумеется, если она пройдёт через цензуру, а это тяжёлая дилемма.

Я не знаю, посылать ли вам стихи или нет, но мне кажется, что в последний раз я вам отправил «Odysseus Redivivus» *, и прошу прислать мне критический отзыв о посланной вам вещи. Здесь теперь находится один тамошний кандидат, Мюллер, который отправляется в плавание по Тихому океану в качестве корабельного священника. Он живёт у нас в доме; у него самые крайние взгляды на христианство; ты себе это ясно представишь, если я тебе скажу, что в последнее время он находился под влиянием *Госнера*. Трудно себе вообразить более экзальтированное представление о силе молитвы и непосредственного божественного воздействия на жизнь. Вместо того, чтобы сказать, что можно достичь большей остроты чувств, слуха, зрения, он говорит: если господь указует мне место служения, то он должен дать мне и силы для него; но, разумеется, наряду с этим, необходима и горячая молитва, и собственные усилия, иначе ничего нельзя достичь, и, таким образом, он относит этот известный, общий всем людям факт только к одним верующим. Ведь сам Круммахер должен был бы согласиться, что это совершенно детское, неосмысленное миропонимание. — Мне очень приятно, что ты теперь лучшего мнения о моей статье в «Telegraph». Впрочем, вещь эта написана сгоряча, оттого и стиль

* — «Возрождённого Одиссея». *Ред.*

у неё такой, какого я только пожелал бы для своей повести, но в ней также много одностороннего и полуистин. Круммахер, как ты, вероятно, знаешь, познакомился во Франкфурте-на-Майне с Гуцковым и, как говорят, рассказывает об этом mirabilia * — доказательство правильности штраусовской теории мифов. Я налегаю теперь на современный стиль, который, несомненно, является идеалом всякой стилистики. Образцом для него служат произведения Гейне, но особенно Кюне и Гуцкова. Однако мастером его является Винбарг. Из прежних стилистов особенно благоприятно повлияли на него Лессинг, Гёте, Жан Поль и больше всего Бёрне. О, Бёрне пишет стилем, который превосходит решительно всё. «Менцель-француз-оед» [112] в стилистическом отношении — лучшее произведение немецкой литературы, и к тому же первое, задача которого состоит в том, чтобы совершенно уничтожить противника; оно, конечно, у вас запрещено, чтобы не писали лучшим стилем, чем в королевских канцеляриях. Современный стиль соединяет в себе все преимущества стиля: предельная краткость и чеканность, характеризующая свой объект *одним* словом, вперемежку с эпическим, спокойным описанием; простой язык вперемежку со сверкающими образами и яркими блёстками остроумия, — словом, юношески сильный Ганимед, увенчанный розами и с дротиком в руках, которым он убил Пифона. При этом для индивидуальности автора открыт широчайший простор, так что, несмотря на родство, никто не является подражателем другого. Гейне пишет ослепительно, Винбарг сердечно-тепло и лучезарно, Гуцков отличается изумительной меткостью и порой озаряем ясным солнечным лучом, Кюне пишет с приятной обстоятельностью, у него подчас слишком много света и слишком мало теней, Лаубе подражает Гейне, а теперь также и Гёте, но уродливым образом, ибо он подражает гётеанцу Варнхагену, а Мундт тоже подражает Варнхагену. Марграф пишет всё ещё слишком обще и как будто пыхтя и отдуваясь, но это уляжется, а проза Бека ещё не вышла из стадии ученичества.— Если соединить цветистость Жан Поля с точностью Бёрне, то получатся основные черты современного стиля. Гуцков сумел удачно впитать в себя блестящий, лёгкий, но сухой стиль французов. Этот французский стиль подобен летней паутинке; современный немецкий — точно клочок шёлка. (Образ этот, к сожалению, неудачен.) Но то, что ради нового я не забываю старого, доказывают мои занятия божественными гётевскими песнями. Но нужно изучать их в музыкальном отношении, лучше всего в различных композициях. В качестве примера я хочу тебе привести здесь рейхардтовскую композицию песни союза:

* — чудеса. *Ред.*



Тактовые черты я опять забыл, пусть тебе их проставит Хёйзер. Мелодия восхитительна и благодаря своей гармонической простоте, как ни одна, соответствует тексту. Чудесны подъём на септиму от ми к ре и быстрое падение на нону от си к ля. О «Мизерере» Леонардо Лео я напишу Хёйзеру.

На днях я к вам направлю Адольфа Торстрика, моего хорошего приятеля, который будет там учиться; он весёлый малый, либеральный и хорошо понимает по-гречески. Другие бременцы, которые приедут туда, немногого стоят. Я передам Торстрику письма для вас. Примите его хорошо, я хотел бы, чтобы он вам понравился. Фриц мне всё ещё не написал, vermicul * собирался написать из Эльберфельда, но по лени этого не сделал, за что ты и задай ему головомойку. Если бы приехал Хёйзер, которому я не могу писать в Эльберфельд из опасения, что письмо его не застанет, то обнадёжь его, что он скоро что-нибудь да получит.

Твой ***Фридрих Энгельс***

ЭНГЕЛЬС — В. ГРЕБЕРУ

В БЕРЛИН

[Бремен], 20—21 октября [1839 г.]

20 октября. Господину Вильгельму Греберу. Я в совершенно сентиментальном настроении, дело скверное. Я остаюсь здесь, остаюсь без всякой компании. С Адольфом Торстриком, подателем сего, уезжает последний компанейский человек. О том, как я отпраздновал 18 октября, ты можешь прочесть в моей

* Vermicul — по-латыни червячок. Намёк на Вурма: Wurm — по-немецки червь. *Ред.*

последней эпистоле Хёйзеру. Сегодня пирушка, завтра скучища, послезавтра уезжает Торстрик, в четверг возвращается названный в вышеупомянутой эпистоле студент, затем два весёлых дня, а потом — одинокая, ужасная зима. Ни с кем из здешних нельзя пображничать, все они — филистеры, я сижу со своим запасом ещё уцелевших в памяти студенческих песен, с задатками забулдыги-студиозуса, один в большой пустыне, без собутыльников, без любви, без веселья, один с табаком, пивом и двумя не способными к бражничанию знакомыми. Я готов запеть: «Вот деньжата, сын, возьми, не стесняйся, покути comme il faut *, чтоб было небу жарко, лучше нет отцу подарка», — но кому мне передать свои деньжата? А потом, я не знаю как следует мотива. У меня осталась только одна надежда: встретить вас через год, когда я поеду домой, в Бармене, и если в тебя, Йонгхауса и Фрица ещё не вселится окончательно поп, то кутнуть с вами там.

21-го. — Сегодня у меня был страшно тоскливый день. Я в конторе работал до полусмерти. Затем пошёл в Певческую академию — огромное наслаждение. Надо подумать, что бы вам ещё написать. Стихи — при первой оказии, у меня нет теперь времени переписать их. Даже в еде не было ничего особенного, всё тоскливо. При этом так холодно, что в конторе нельзя выдержать. Но благодарение богу, есть надежда, что завтра протопят. От твоего брата Германа я вскоре, вероятно, получу письмо; он хочет прощупать мои теологические взгляды и сокрушить мои убеждения. Это всё от скептицизма; тысяча крючков, с помощью которых ты держался за старое, соскакивают, зацепляются где-нибудь в другом месте, и тогда начинаются споры. Вурма пусть чорт поберёт, о парне ничего не слышно, он с каждым днём становится всё большим канальей. Мне кажется, он кончит тем, что станет пить водку. Примите дружески Торстрика, пусть он расскажет вам обо мне, если это вас интересует, и предложите ему хорошее угощение.

Farewell **.

Твой *Фридрих Энгельс*

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

[Бремен], 29 октября [1839 г.]

Мой дорогой Фриц, я не такого образа мыслей, как пастор Штир. — 29 октября, после весело проведённых дней ярмарки и дней, потребовавших огромной тяжёлой работы над корреспонденцией, отправленной с оказией в Берлин, равно как и после

* — как следует. *Ред.*
** — Прощай. *Ред.*

письма к В. Бланку, которому пришлось долго дожидаться его, я, наконец, могу по-дружески поспорить с тобой.

Свой очерк о вдохновении ты написал довольно поверхностно; ведь нельзя же понимать так буквально, когда ты пишешь: апостолы проповедовали евангелие в чистом виде, но после их смерти это прекратилось. Ты должен в таком случае причислить к апостолам и автора «Деяний апостолов» и «Послания к евреям» и *доказать,* что евангелия написаны действительно Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, между тем как о первых трёх определённо можно утверждать обратное. Далее ты говоришь: я не думаю, чтобы в библии мы нашли другое вдохновение, чем у апостолов и пророков, когда они выступали и проповедовали народу. Хорошо, но не нужно ли опять-таки вдохновение и для правильного записывания этих проповедей? И если ты допускаешь, таким образом, что в библии есть не вдохновенные места, то где ты проведёшь границу между ними? Возьми библию в руки и читай — ты не захочешь отказаться ни от одной строки, кроме тех мест, где встречаются действительные противоречия; но эти противоречия влекут за собой массу следствий; например, противоречие, что дети Израиля жили в Египте только в продолжение четырёх поколений, между тем как Павел в послании к галатам (nisi erro *) говорит о 430 годах, что признаёт противоречием даже мой пастор, который охотно оставил бы меня в неведении. Ты ведь не скажешь мне, что слова Павла не следует считать божественным вдохновением на том основании, что он упоминает об этом случайно и не пишет вовсе истории, — чтó это за откровение, в котором встречаются такие излишние, ненужные вещи. Но если допустить наличие противоречия, то, может быть, оба одинаково неправы, и вся ветхозаветная история является нам в каком-то двусмысленном свете, да и вообще, как признают все, за исключением пастора Тиле в Оберпейланде у Бремена, библейская хронология безнадёжно утратила все признаки вдохновения. История Ветхого завета приобретает благодаря этому ещё более мифологический характер, и недалёко то время, когда это будет признано всеми церковными кафедрами. — Что касается того, что Иисус Навин остановил солнце, то самый сильный ваш аргумент заключается в том, что Иисус Навин, когда сказал это, ещё не был вдохновлён, а впоследствии, когда он писал книгу, уже под влиянием вдохновения, он просто рассказывал о событиях. Теория искупления. — «Человек так пал, что сам по себе он не может сделать ничего хорошего». Дорогой Фриц, брось эту ультраортодоксальную и совсем не библейскую ерунду. Когда Бёрне, живший в Париже сам в обрез, раздавал весь

* — если не ошибаюсь. *Ред.*

гонорар за свои сочинения нуждающимся немцам — за что он даже и благодарности не получал, — то надо думать, что это было нечто хорошее? А Бёрне, право, не был «вторично рождённым». — Вам, к тому же, вовсе не нужен этот тезис, раз вы имеете теперь учение о первородном грехе. Христос его также не знает, как, впрочем, и многое другое из учения апостолов. — Учение о грехе я обдумал меньше всего, однако, мне ясно, что греховность человечества неизбежна. Ортодоксия правильно усмотрела связь между грехом и земными бедствиями, болезнью и т. д., но она заблуждается, считая грех причиной этих бедствий, что верно лишь в отдельных случаях. Оба они, грех и бедствия, взаимно обусловливают друг друга и не могут существовать друг без друга. Но так как силы человека не божественны, неизбежно возникает возможность совершения греха; то, что он должен был совершиться в действительности, объясняется низкой ступенью развития первых людей, а что он с тех пор не прекращался, это опять-таки имеет свои психологические основания. Он и не может совершенно прекратиться на земле, ибо он вызывается всеми условиями земного существования, в противном случае бог должен был создать людей другими. Но поскольку он создал их такими, он никак не может требовать от них абсолютной безгрешности, а лишь борьбы с грехом; лишь поверхностная психология прежних веков могла умозаключить, что борьба эта должна внезапно прекратиться вместе со смертью, за которой наступает какое-то dolce far niente *. Ведь, если допустить эти посылки, то морального совершенства можно будет добиться только вместе с совершенством всех прочих духовных сил, с растворением в мировой душе, и тут я прихожу к гегелевскому учению, на которое так яростно обрушился Лео. Впрочем, этот последний метафизический тезис представляет такое умозаключение, к которому я сам ещё не знаю, как мне отнестись. — Далее, согласно этим предпосылкам, история Адама может быть только мифом, ибо Адам или должен быть равным богу, если он был создан таким безгрешным, или должен был грешить, если при создании он был одарён только человеческими способностями. — Такова моя теория греха, ещё незрелая и неполная; к чему мне в таком случае ещё искупление? — «Если бог хотел найти исход между карающей справедливостью и искупляющей любовью, то, в качестве единственного средства, оставалось только заместительство». Теперь посмотрите-ка, что вы за люди. Нас вы упрекаете в том, что мы погружаем свой критический лот в глубины божественной мудрости, а сами вы здесь же ставите границы божественной мудрости. Лучше не мог бы себя изобличить даже

* — блаженное ничегонеделание. *Ред.*

г-н Филиппи. А если даже признать необходимость этого единственного средства, то разве заместительство перестаёт быть несправедливостью? Если бог действительно так строг по отношению к людям, то он должен быть так же строг здесь и не закрывать глаза. Продумай только отчётливо, определённо эту систему, и слабые места её не ускользнут от тебя. — Затем следует очень пышное возражение против «заместительства в качестве единственного средства», а именно ты говоришь: «Человек не может быть посредником, *если даже он был бы освобождён актом божественного всемогущества от всякого греха*». Значит, всё-таки имеется ещё и другой путь? Да, если ортодоксия не имеет лучшего представителя в Берлине, чем профессор Филиппи, то, право, дела её плохи. — Через всё рассуждение молчаливо проходит принцип правомерности заместительства. Это — убийца, которого вы наняли для своих целей и который потом убивает вас самих. Вы, далее, вовсе не стараетесь по-настоящему доказать, что этот принцип не противоречит божественному правосудию, и — сознайтесь только честно — вы сами чувствуете, что вынуждены пользоваться этим доказательством против вашей собственной совести; поэтому вы увиливаете от принципа и молча признаёте факт разумным, приукрасив его несколькими звонкими фразами о сострадающей любви и т. д. — «Триединство есть условие искупления». Это опять-таки наполовину правильное следствие вашей системы. Разумеется, две ипостаси следовало бы припять, но третью лишь потому, что так принято традицией.

«Но, чтобы страдать и умереть, бог должен был стать человеком, ибо, не говоря уже о метафизической немыслимости того, чтобы предположить в боге, как таковом, способность к страданию, налицо была также обусловленная справедливостью этическая необходимость». — Но, если вы согласны с немыслимостью того, чтобы бог мог страдать, то значит, в Христе *бог* и не страдал, а только человек и — «человек не мог бы быть посредником». Ты ещё настолько разумен, что не хватаешься здесь, подобно многим, за самый крайний вывод: «следовательно, бог должен был страдать» — и твёрдо отстаиваешь своё понимание. Так же неясно, какое отношение это имеет к «обусловленной справедливостью этической необходимости». Раз принят принцип заместительства, то нет необходимости, чтобы страдающий был именно человеком; если только он бог. Но бог не может страдать, ergo * — мы не сдвинулись с места. Такова ваша дедукция, на каждом шагу я должен делать вам новые уступки. Ничто не развивается целиком и полностью из предыдущего. Так, здесь я вынужден опять

* — следовательно. *Ред.*

уступить тебе в том, что посредник должен был быть также человеком, а это вовсе не доказано; но если бы я не уступил в этом, то я не был бы в состоянии признать дальнейшее. «Но путём естественного размножения не могло совершиться очеловечение бога, ибо если бы даже бог соединился с существом, родившимся от родительской пары и освобождённым его всемогуществом от греха, то он соединился бы только с этим существом, а не с человеческой природой, ... и лишь в теле девы Марии облёкся он в человеческую природу; в его божестве заключалась сила, образующая личность». — Посмотри-ка, это — чистая софистика, к которой вас вынуждают прибегнуть нападки на необходимость сверхъестественного зачатия. Чтобы дать иное освещение вопросу, господин профессор подсовывает третье: личность. Но это не имеет никакого отношения к делу. Наоборот, связь с человеческой природой тем глубже, чем более человечна личность и чем более божественен оживляющий её дух. Здесь кроется на заднем плане ещё и второе недоразумение: вы смешиваете тело и личность; это становится ещё яснее из следующих слов: «С другой стороны, бог не мог внедрить себя в человечество в таком совершенно обособленном виде, как первого Адама, ибо в этом случае он не оказался бы ни в какой связи с субстанцией нашей падшей природы». Следовательно, дело идёт о *субстанции,* об осязаемом, о телесном? Но самое интересное — это то, что сильнейший довод в пользу сверхъестественного зачатия, догмат о безличности человеческой природы во Христе, представляет собой только гностический вывод из сверхъестественного зачатия. (Гностический, разумеется, не в смысле отношения к известной секте, а в смысле γνῶσις * вообще.) Если во Христе бог не мог страдать, то тем менее мог страдать безличный человек, — и это выступает наружу сквозь всё глубокомыслие. «Так Христос является нам без особых человеческих черт». Это совершенно необоснованное утверждение; у всех четырёх евангелистов имеется определённая характеристика Иисуса, совпадающая в своих существенных чертах. Так, мы вправе утверждать, что апостол Иоанн по своему характеру был ближе всего к Христу, но если Христос не имел никаких человеческих черт, то отсюда можно вывести, что Иоанн был выше всех; а это утверждение может оказаться рискованным.

Вот и ответ на твоё рассуждение. Он мне не очень удался, у меня не было под руками записок, а только книги фактур и счетов. Поэтому прошу извинить за вкравшиеся кое-где неясности. — Твой брат не подаёт о себе вестей. — Du reste **, если вы признаёте честность моего сомнения, то как вы объяс-

* — знания. *Ред.*
** — Впрочем. *Ред.*

няете такое явление? Ваша ортодоксальная психология не может не причислять меня к самым закоснелым, особенно теперь, когда я окончательно погиб. Я присягнул знамени Давида Фридриха Штрауса и являюсь первейшим мифологом; я уверяю тебя, что Штраус чудесный малый и гений, а остроумен он, как никто. Он лишил ваши взгляды всякой почвы; их исторический фундамент безвозвратно погиб, а за ним последует и догматический. Штрауса совершенно невозможно опровергнуть, поэтому так бешено злы на него пиетисты; Хенгстенберг надрывается в «Kirchenzeitung», стараясь извлечь из его слов ложные выводы и использовать их для злобных выпадов против его характера. Вот что мне так ненавистно в Хенгстенберге и его присных! Что им за дело до личности Штрауса; но они хотят во что бы то ни стало очернить его характер, чтобы люди боялись присоединиться к его взглядам. Это лучшее доказательство того, что они не могут его опровергнуть.

Но я уже достаточно занимался теологией и хочу теперь остановиться на других вопросах. Какие замечательные открытия сделал Германский союз из «демагогии» и всех так называемых заговоров, видно из того, что история эта занимает целых 85 печатных страниц[113]. Я ещё не видел книги, но читал извлечения из неё в газетах, которые мне показывают, какой гнусной ложью угощают наши проклятые власти немецкий народ. Германский союз утверждает с бесстыдной наглостью, что политические преступники были осуждены «законными судьями»; между тем, всякий знает, что повсюду были учреждены специальные комиссии, особенно там, где существует гласный суд, а что происходило в них под покровом тайны, этого никто не знает, ибо обвиняемых заставили поклясться ничего не говорить о допросе. Таково действующее в Германии правосудие, и нам не на что, совершенно не на что жаловаться! — Недель шесть назад вышла превосходная книга: «Пруссия и пруссачество» Я. Венедея, Мангейм, 1839[114], — в которой тщательно анализируется прусское законодательство, государственное управление, распределение налогов и т. д.; результаты совершенно очевидны: предоставление льгот денежной аристократии за счёт бедняков, стремление к неизменному абсолютизму, средствами к этому являются: подавление политического образования, удержание в невежестве большинства народа, использование религии; блестящий внешний лоск, безграничное хвастовство, создание обманчивой видимости, будто власти покровительствуют образованию. Германский союз сейчас же распорядился о запрещении книги и о наложении ареста на не распроданные ещё экземпляры её; последнее — мера иллюзорная, ибо книготорговцев лишь спрашивают, имеются ли у них экземпляры книги, на что, конечно, всякий

толковый малый отвечает: нет. — Если ты можешь достать там эту книгу, то прочти её, ибо это не родомонтады *, а доказательства, почерпнутые из *прусского права*. — Особенно хотелось бы, чтобы ты раздобыл бёрневского «Менцеля-французоеда». Это произведение, несомненно, лучшее, что есть в немецкой прозе, как по стилю, так и по силе и богатству мыслей; оно великолепно; кто не знает его, тот не представляет себе, что за сила кроется в нашем языке **.

ЭНГЕЛЬС — В. ГРЕБЕРУ

В БЕРЛИН

[Бремен], 13—20 ноября 1839 г.

13 ноября 1839 г. Дражайший Гуилиельме, почему ты не пишешь? Все вы — из породы лентяев и лодырей. А я вот совсем другой! Я не только пишу вам больше, чем вы того заслуживаете, не только основательно знакомлюсь со всеми литературами мира, я втихомолку воздвигаю себе из новелл и стихов памятник славы, который, если только дыхание цензуры не превратит блистающей стали в отвратительную ржавчину, озарит своим ярким, юным блеском все немецкие государства, за исключением Австрии. В моей груди постоянное брожение и кипение, в моей порой нетрезвой голове непрерывное горение; я томлюсь в поисках великой мысли, которая очистит от мути то, что бродит в моей душе, и превратит жар в яркое пламя. У меня теперь зарождается великолепнейший сюжет, по сравнению с которым всё прежде написанное мной только ребячество. Я хочу показать в «новелле-сказке» или в чём-нибудь подобном современные чаяния, обнаружившиеся уже в средние века; я хочу вызвать к жизни духов, которые, будучи погребены под фундаментом церквей и подземных темниц, бились под твёрдой земной корой, страстно добиваясь освобождения. Я хочу попытаться решить хотя бы часть той задачи, которую поставил себе Гуцков: ещё только предстоит написать подлинную вторую часть «Фауста», где Фауст уже не эгоист больше, а жертвует собой за человечество. Вот «Фауст», вот «Вечный жид», вот «Дикий охотник» — три типа предчувствуемой свободы духа, которые легко можно связать друг с другом и соединить с Яном Гусом. Какой здесь для меня поэтический фон, на котором самовольно распоряжаются эти три демона! Прежде начатая мною поэма о «Диком охотнике» растворилась в этом. — Эти три

* — бахвальство; по имени гордого воина Родомонта в «Неистовом Роланде» Ариосто. *Ред.*

** Конца этого письма нет. *Ред.*

типа (человеки, почему вы не пишете? ведь уже 14 ноября) я обработаю совершенно своеобразно; особенного эффекта я жду от трактовки Агасфера и «Дикого охотника». Чтобы сделать вещь более поэтичной и значительной, я без труда могу вплести в неё другие элементы из немецких сказаний — что-нибудь уж попадётся под руку. В то время, как новелла, над которой я теперь работаю, представляет скорее упражнение в стиле и в обрисовке характеров, новый замысел будет той настоящей вещью, посредством которой я надеюсь приобрести себе имя.

15 ноября. И сегодня нет письма? Что мне с вами делать? Что мне думать о вас? Я вас не понимаю. 20 ноября. А если вы сегодня не напишете, то я вас мысленно кастрирую и заставлю

Поэты мировой скорби

вас ждать, как это делаете вы. Око за око, зуб за зуб, письмо за письмо. Но вы, лицемеры, говорите: не око за око, не зуб за зуб, *не* письмо за письмо, — и оставляете меня при своей проклятой христианской софистике. Нет, лучше хороший язычник, чем плохой христианин.

Появился молодой еврей, Теодор Крейценах, пишущий отличные поэмы и ещё лучшие стихи. Он написал комедию[115], в которой здорово высмеиваются В. Менцель и компания. Все теперь устремляются к новой школе, воздвигая дома, дворцы или хижины на фундаменте великих идей времени. Всё остальное идёт прахом, сентиментальные песенки затихают неуслышанными, и пронзительный охотничий рог ждёт охотника, который протрубит сигнал к охоте на тиранов; по верхушкам деревьев между тем проносится гроза божья, а молодёжь Германии, потрясая мечами и подымая полные кубки, стоит в роще; на горах полыхают горящие замки, троны шатаются, алтари дрожат, и если воззовёт господь в грозу и бурю: вперёд, вперёд, — то кто осмелится сопротивляться нам?

Мы, Фридрих Энгельс

верховный поэт в бременском магистратском погребке
и привилегированный

БРАЖНИК

объявляем и возвещаем всем прошлым, настоящим,
отсутствующим и будущим,

что вы все ослы, ленивые твари, чахнущие от пустоты собственного существования, не пишущие мне канальи и так далее.

Дано на конторской стойке
в то время, когда не было у нас похмелья.

Фридрих Энгельс

В Берлине живёт молодой поэт, Карл Грюн, чью «Книгу странствий» я на днях прочёл — очень хорошая вещь. Но ему, кажется, уже 27 лет, и он мог бы поэтому писать лучше. У него иногда очень удачные мысли, но часто отвратительная гегелевская риторика. Например, что это значит: «Софокл — это высоконравственная Греция, давшая разбиться своим титаническим порывам о стену абсолютной необходимости. В Шекспире выявилось понятие абсолютного характера».

Позавчера вечером я изрядно нагрузился в винном погребке двумя бутылками пива и двумя с половиной бутылками рюдесгеймера 1794 года. Был в компании с моим издателем in spe * и различными филистерами. Вот образчик диспута с одним из сих филистеров на тему о бременской конституции. Я: В Бремене оппозиция правительству не настоящая, ибо она состоит из денежной аристократии, старейшин, сопротивляющихся чиновной аристократии, сенату. Он: Однако этого вы в сущности не можете полностью утверждать. Я: Почему нет? Он: Докажите своё утверждение. — Это здесь сходит за диспут! О филистеры, идите прочь, изучите греческий и тогда пожалуйте обратно. Кто знает греческий, тот может диспутировать rite **. Но таких молодцов я до смерти задиспутирую шестерых сразу, хотя бы я был наполовину пьян, а они — трезвы. Эти люди не в состоянии и в течение трёх секунд развивать ту или иную мысль с необходимой последовательностью; напротив, всё у них идёт толчками; достаточно дать им говорить лишь полчаса, задать им несколько как будто невинных вопросов, и они splendidamente *** противоречат самим себе.

* — буквально: в надежде, здесь — предполагаемым. *Ред.*
** — по всем правилам. *Ред.*
*** — блестяще. *Ред.*

Эти филистеры — отвратительно размеренные люди; я начал петь, и вот они единогласно решили наперекор мне, что они хотят сначала поесть и лишь потом петь. Тут они стали жрать устрицы, я же с досады курил, пил и орал, мало думая о них, пока не впал в блаженную дремоту. Я теперь чрезвычайный поставщик запрещённых книг для Пруссии: 4 экземпляра бёрневского «Французоеда», «Парижские письма»[116] его же, в 6 томах, «Пруссия и пруссачество» Венедея, строго запрещённая вещь, в 5 экземплярах, лежат у меня готовыми к отправке в Бармен. Оба последних тома «Парижских писем» я ещё не прочёл, они великолепны. Там ужасно достаётся королю Оттону греческому; так, он говорит в одном месте: «Будь я господом богом, я бы устроил чудесную штуку: я заставил бы всех великих греков восстать в одну прекрасную ночь». И далее следует замечательное описание, как эти эллины, Перикл, Аристотель и прочие, прогуливаются по Афинам. В это время получается известие, что прибыл король Оттон. Все собираются в путь, Диоген зажигает свет в своём фонаре, и все торопятся в Пирей. Король Оттон сходит на берег и держит следующую речь: «Эллины, посмотрите вверх. Небо украсилось баварскими национальными цветами». (Эта речь так хороша, что я должен её списать целиком.) «Ведь Греция в древнейшие времена принадлежала Баварии. Пелазги жили в Оденвальде, и Инах был родом из Ландсгута. Я явился сюда осчастливить вас. Ваши демагоги, зачинщики волнений и газетные писаки привели вашу прекрасную страну на край гибели. Пагубная свобода печати породила всеобщий хаос. Посмотрите только, как выглядят масличные деревья. Я бы уже давно прибыл к вам, но не мог сделать этого раньше, ибо я *ещё не так давно существую на свете*. Теперь вы — члены Германского союза; мои министры сообщат вам последние решения сейма. Я сумею блюсти права своей короны и сделать вас постепенно счастливыми. Для моего цивильного листа» (содержание короля в конституционном государстве) «вы будете мне давать ежегодно шесть миллионов пиастров, и я позволяю вам заплатить мои долги». Греки приходят в смущение, Диоген тычет королю свой фонарь в лицо, Гиппократ же посылает за шестью телегами чемерицы и т. д. и т. д. Вся эта ироническая вещица — шедевр едкой сатиры и написана божественным стилем. Тебе меньше нравится Бёрне, вероятно, оттого, что ты читаешь одно из его слабых и ранних произведений «Картинки Парижа». Несравненно выше стоят «Страницы драматургии», критические статьи, афоризмы, а особенно «Парижские письма» и изумительный «Французоед». Описание картинной галереи очень скучно, в этом ты прав. Но грация, геркулесовская сила, глубина чувства, убийственное остроумие «Французоеда» недосягаемы. Мы, надеюсь, на пасху

или ещё осенью увидимся в Бармене, и тогда ты получишь иное представление об этом Бёрне. — То, что ты пишешь об истории дуэли Торстрика, расходится, конечно, с его сообщением, но, во всяком случае, больше всего неприятностей от этого имел он. Это славный парень, но у него сплошные крайности: то сильно пьян, то несколько педантичен.

Продолжение. Если ты думаешь, что немецкая литература постепенно заснула, то ты глубоко ошибаешься. Не воображай, что если ты, подобно страусу, спрятал от неё свою голову и не видишь её, то она перестала существовать. Au contraire *, она недурно развивается; ты бы в этом убедился, если бы обращал на неё больше внимания и жил не в Пруссии, где произведения Гуцкова и других нуждаются в особом, редко предоставляемом разрешении. — Точно так же ты заблуждаешься, если думаешь, что я должен вернуться обратно в лоно христианства. Pro primo **, мне смешно, что ты меня не считаешь уже более христианином, и pro secundo ***, — что ты думаешь, будто человек, стряхнувший с себя, во имя идеи, мир представлений ортодоксии, способен снова надеть на себя эту смирительную рубашку. Подобный случай возможен с настоящим рационалистом, который убедился в недостаточности своего естественного объяснения чудес и своей тощей морали, но мифологизм и спекулятивное мышление не могут спуститься со своих освещённых утренней зарёй глетчеров в туманные долины ортодоксии. — Я как раз на пороге того, чтобы стать гегельянцем. Стану ли я им, я, право, ещё не знаю, но Штраус так мне осветил Гегеля, что это кажется мне довольно правдоподобным. Кроме того, его (Гегеля) философия истории как бы вычитана из моей души. Постарайся же раздобыть штраусовские характеристики и критические статьи; его работа о Шлейермахере и Даубе прямо-таки замечательна. Кроме Штрауса, никто не пишет так основательно, ясно и интересно. Впрочем, он вовсе не непогрешим; но если бы даже вся его «Жизнь Иисуса» оказалась сплошь одной грудой софизмов, то это ничего не значило бы, ибо в его сочинении самое важное — это лежащая в основе всего идея о мифическом начале в христианстве; разоблачение ошибочности выводов Штрауса нисколько бы не нарушило значения этой идеи, которая всегда может быть сызнова применена к библейской истории. Но ещё важнее та заслуга Штрауса, что он вместе с идеей дал бесспорно великолепное применение её. Хороший экзегет сумеет найти допущенные им кое-где промахи или указать на крайности, в которые он впал, но ведь и Лютер

* — Напротив. *Ред.*
** — Во-первых. *Ред.*
*** — во-вторых. *Ред.*

не был неуязвим в частностях; однако это нисколько не вредит делу. Если Толук сказал что-нибудь дельное о Штраусе, то это — или чистая случайность, или удачно приведённая реминисценция; учёность Толука слишком поверхностна, и к тому же он лишь впитывает чужое, он даже не критичен, не говоря уже о продуктивности. Здравые мысли Толука можно легко пересчитать, а веру в научность своей полемики он сам уже десять лет назад разрушил своим спором с Вегшейдером и Гезениусом. Научная деятельность Толука отнюдь не оставила прочных следов, и его время давно прошло. У Хенгстенберга ведь была, по крайней мере, один раз, оригинальная, хотя и абсурдная мысль: мысль о пророческой перспективе. — Я не понимаю, как вы можете не интересоваться ничем, что идёт дальше Хенгстенберга и Неандера. Неандер заслуживает всяческого уважения, но это не научная величина. Вместо того, чтобы дать в своих работах простор рассудку и разуму, даже если бы ему пришлось вступить в столкновение с библией, он в тех случаях, когда боится чего-либо подобного, оставляет науку в покое, а сам пытается выбраться с помощью эмпирии или благочестивого чувства. Он слишком благочестив и простодушен, чтобы быть в состоянии бороться со Штраусом. Как раз благочестивыми излияннями, которыми так богата его «Жизнь Иисуса», он притупляет остриё даже своих действительно научных аргументов.

A propos, несколько дней назад я прочёл в газете, будто гегелевская философия запрещена в Пруссии, будто один знаменитый галлеский доцент-гегельянец вынужден был, на основании министерского рескрипта, прекратить чтение лекций, а нескольким галлеским молодым доцентам того же направления (вероятно, Руге и т. д.) дано было понять, что им нечего ожидать назначения. Этим же рескриптом были окончательно запрещены берлинские «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»[117]. Больше я пока ничего не слышал. Я не могу поверить в такое неслыханное насилие даже со стороны прусского правительства, хотя Бёрне предсказывал это уже пять лет тому назад, а Хенгстенберг, как говорят, — интимный друг кронпринца, так же как Неандер — отъявленный враг гегелевской школы. Если вы услышите что-нибудь об этом деле, то напишите мне. Теперь я собираюсь штудировать Гегеля за стаканом пунша. Adios. В ожидании скорого ответа от тебя

Фридрих Энгельс

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

[Бремен], 9 декабря [1839 г.] — 5 февраля [1840 г.]

9 декабря. Дражайший, только что получил твоё письмо; удивительно, как долго приходится ждать от вас, ребята, известий. Из Берлина, со времени твоего и хёйзеровского письма из Эльберфельда, не слышно ничего. От злости можно стать чортом, если бы только было доказано его существование. Но твоё письмо прибыло, и это хорошо.

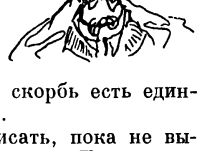
По твоему примеру я оставляю теологию на конец, чтобы достойно увенчать пирамиду моего письма. Я усиленно занимаюсь литературными работами; получив от Гуцкова заверение, что ему желательно моё сотрудничество, я ему послал статью о К. Беке; кроме того, я пишу много стихов, которые, однако, нуждаются в тщательной отделке, и работаю над различными прозаическими вещами для выработки стиля. Позавчера я написал «Бременскую любовную историю», вчера — «Евреев в Бремене», завтра я думаю написать статьи «Новейшая литература в Бремене» и «Ученик» (имеется в виду конторский ученик) или что-нибудь в этом роде. За две недели можно, при наличии хорошего настроения, свободно настрочить пять листов, затем отшлифовать стиль, вставить там и сям для разнообразия стихи и издать под названием «Бременские вечера». Мой издатель in spe пришёл ко мне вчера, я ему прочёл «Odysseus Redivivus», который его привёл в необычайный восторг; он намерен взять первый роман моего изготовления, а вчера хотел во что бы то ни стало заполучить томик стихов. Но их, к сожалению, недостаточно, и к тому же — цензура! Кто пропустит «Одиссея»? Впрочем, я не смущаюсь мыслью о цензуре и пишу свободно; пусть потом она вычёркивает сколько душе угодно, *сам я* не хочу совершать детоубийство над собственными мыслями. Подобные вычёркивания со стороны цензуры всегда неприятны, но и почётны; автор, доживший до 30 лет или написавший три книги, не придя в столкновение с цензурой, ничего не стоит; покрытые шрамами воины — наилучшие. По книге должно быть заметно, что она выдержала борьбу с цензором. Впрочем, гамбургская цензура либеральна; моя последняя статья в «Telegraph» о немецких народных книгах* содержит несколько весьма едких саркастических замечаний по адресу Союзного сейма и прусской цензуры, но в ней не зачёркнуто ни одной буквы.

---

* См. настоящий сборник, стр. 344—352. *Ред.*

11 декабря. — О, Фриц! Уже много лет я не был так ленив, как в эту минуту. Ага, меня осенила мысль: я знаю, чего мне не хватает!

12 декабря. — Что за ослы — то бишь хорошие люди — эти бременцы! При теперешней непогоде на всех улицах страшно скользко, и вот они посыпали песком место перед магистратским винным погребом, чтобы пьяницы не падали.



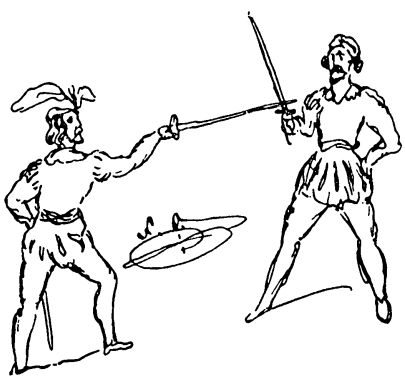
Нарисованный здесь рядом парень страдает мировой скорбью; он посетил Г. Гейне в Париже и заразился от него; затем он отправился к Теодору Мундту и перенял у него некоторые фразы, без которых никак не обойтись одержимым мировой скорбью. С того времени он заметно похудел и собирается написать книгу о том, что мировая скорбь есть единственное верное средство против ожирения.

20 января [1840 г.]. Я не хотел тебе писать, пока не выяснится вопрос, остаюсь ли я здесь или уезжаю. Теперь, наконец, я могу сообщить тебе, что пока ещё остаюсь здесь.

21-го. Признаюсь тебе, что у меня нет особой охоты продолжать теологический диспут. В этих спорах плохо понимаешь друг друга; когда отвечаешь, то давно уже успеваешь забыть свои ipsissima verba *, о которых идёт речь, и, таким образом, не приходишь ни к какому результату. Более основательное рассмотрение вопроса потребовало бы гораздо больше места, и часто я не взялся бы в новом письме подписаться под утверждением какого-нибудь предыдущего письма, ибо это утверждение слишком тесно примыкало к той категории взглядов, от которых за это время я уже успел освободиться. Благодаря Штраусу я нахожусь теперь на прямом пути к гегельянству. Таким закоренелым гегельянцем, как Хинрикс и др., я, правда, не стану, но я должен впитать в себя весьма существенные элементы этой грандиозной системы. Гегелевская идея бога стала уже моей идеей, и я, таким образом, вступаю в ряды «современных пантеистов», как выражаются Лео и Хенгстенберг, отлично зная, что уже само слово пантеизм вызывает страшный испуг у неспособных мыслить пасторов. Меня сегодня днём здорово позабавила длиннейшая проповедь «Evangelische Kirchenzeitung» против пиетизма Мерклина. Добрейшая «Kirchenzeitung» не только находит в высшей степени странным, что её зачисляют в лагерь пиетистов, но она обнаруживает ещё и другие курьёзные вещи. Помимо того, что современный пантеизм, т. е. Гегель, встречается уже у китайцев и парсов, он ярко

* — собственные слова. *Ред.*

выражен в секте либертинов, с которой боролся Кальвин [118]. Это открытие действительно необыкновенно оригинально. Но ещё оригинальнее доказательство его. Немало требуется труда, чтобы распознать Гегеля в том, что «Kirchenzeitung» выдаёт за его взгляды, а тут ещё притянутое за волосы сходство с каким-то весьма неопределённо выраженным тезисом Кальвина о либертинах. Доказательство было необычайно забавным. «Bremer Kirchenbote» выражается ещё лучше и говорит, что Гегель отрицает истину истории! Поразительно, какая получается иногда чепуха, когда силятся представить противной христианству философию, которая лежит на пути и которую никак нельзя обойти. Люди, знающие Гегеля только понаслышке и читавшие лишь примечания к «Гегелингам» Лео, хотят разрушить систему, которая вылита как бы из *одного* куска и не нуждается *ни в каких* скрепах, чтобы держаться в целости. — Этому письму страшно не везёт. Бог ведает почему, как только я сажусь за него, начинается какая-то чертовщина — я всякий раз получаю конторскую работу.



Это — две марионетки, у которых против моей воли такой деревянный вид. Если бы не это, они были бы людьми.

Читал ли ты «Характеристики и критические статьи» Штрауса? Постарайся раздобыть их, статьи там все замечательные. Статья о Шлейермахере и Даубе — шедевр. В статьях о вюртембергских одержимых — масса психологических наблюдений. Так же интересны прочие теологические и эстетические статьи. — Кроме того, я штудирую «Философию истории» Гегеля — грандиозное произведение; каждый вечер я обяза-

тельно читаю её, и её титанические идеи страшно захватывают меня. — Недавно газета Толука, «Literarischer Anzeiger» — эта старая сплетница — задала по своей глупости вопрос: почему «современный пантеизм» не породил лирической поэзии, которую, однако, породил древнеперсидский и т. д.? Газете остаётся только подождать, пока я и ещё некоторые другие лица проникнутся этим пантеизмом, тогда появится и лирическая поэзия. Замечательно, впрочем, что «Literarischer Anzeiger» признаёт Дауба и осуждает спекулятивную философию. Как будто и Дауб не признавал принципа Гегеля, что человечество и божество по существу тождественны. Вот отвратительная поверхностность; их мало тревожит то, что Штраус и Дауб в основном согласны между собой, но если Штраус не верит в брак в Кане, а Дауб всё же верит, то одного возносят до небес, а другого считают кандидатом в геенну огненную. Освальд Марбах, издатель народных книг, — самая путаная голова среди людей, и в особенности (cum — tum *) среди гегельянцев. Я совершенно не понимаю, как духовное чадо Гегеля может сказать:

И бренная земля к небесному причастна;
Бог воплощён во мне — я ощущаю ясно,

ибо Гегель очень резко отличает целое от несовершенного единичного. — Гегелю никто не повредил больше, чем его собственные ученики; только немногие, как Ганс, Розенкранц, Руге и т. д., достойны его. Но какой-нибудь Освальд Марбах — это non plus ultra ** всех путаников. Какая замечательная личность! — Господин пастор Маллет назвал в газете «Bremer Kirchenbote» систему Гегеля «бессвязной речью». Будь это верно, самому пастору пришлось бы плохо; распадись эти огромные плиты, эти гранитные мысли, то какой-нибудь отдельный кусок этой циклопической постройки мог бы раздавить не только господина пастора Маллета, но и весь Бремен. Свались, например, на шею какого-нибудь бременского пастора со всей своей силой мысль, что всемирная история есть развитие понятия свободы, — как бы он взвыл!

1 февраля. Сегодня письмо должно во что бы то ни стало уйти, будь, что будет.

Русские начинают становиться наивными; они уверяют, будто война с черкесами не стоила даже стольких человеческих жертв, сколько стоила какая-нибудь одна небольшая наполеоновская битва. Подобной наивности я не ожидал от такого варвара, как Николай.

---

* — как вообще — так в особенности. *Ред.*
** — крайний предел. *Ред.*

Пусть он тебе сам расскажет историю своей жизни.

Берлинцы, как я слышу, страшно злы на меня. В письмах к ним я немного разделал Толука и Неандера и не поместил Ранке среди superos *, и это их взбесило. К тому же, я написал Хёйзеру всякого рода ерунду о Бетховене. — Я прочёл очень милую комедию Грильпарцера из Вены «Горе тому, кто лжёт»; она значительно выше всей той дребедени, которая именуется в наше время комедией. Там и сям даёт себя чувствовать благородный, свободный дух, придавленный невыносимым бременем австрийской цензуры. Ясно видишь, каких усилий стоит автору изобразить аристократа-дворянина так, чтобы не шокировать цензора-дворянина. O tempores, o moria, Donner und Doria **, сегодня пятое февраля, стыдно, что я так ленив, but I cannot help it ***, бог свидетель, я ничего теперь не делаю. У меня начато много статей, но они не подвигаются вперёд, а когда вечером я хочу писать стихи, то всегда оказывается, что после обильной еды я уж не могу бороться со сном. — Этим летом я с огромным удовольствием совершил бы путешествие в Данию, Гольштинию, Ютландию, Зеландию, Рюген. Я постараюсь, чтобы мой старик прислал мне братишку, я захвачу его с собой. Я жажду повидать море; а какие интересные путевые заметки могли бы получиться! Их можно было бы издать вместе с несколькими стихотворениями. Теперь такая чудесная погода, а я не могу выйти; мне страшно хочется этого, вот несчастье!

Это — толстый сахарный маклер, который только что вышел из дому и у которого привычка говорить: «по моему по мнению». Когда он беседует с кем-нибудь на бирже, то уходя неизменно говорит: «будете здоровы!». Его зовут Иог. Г. Бергман.

Здесь есть трогательные типы. Я тебе сейчас нарисую другую картинку из жизни:

Этот старикан каждое утро напивается, и тогда он становится перед своей дверью и кричит, ударяя себя в грудь: «Ick bin Borger!» ****; т. е. благодарю тебя, господи, что я не таков,

* — великих. *Ред.*

** Известное латинское выражение: «O tempora, o mores» («О, времена, о нравы») — шутливо перефразировано Энгельсом для рифмы с «Donner und Doria» («Чорт возьми»). *Ред.*

*** — но я ничего не могу с этим поделать. *Ред.*

**** — Я гражданин! *Ред.*

как прочие — ганноверцы, ольденбуржцы или даже французы, что я бременский Borger tågen båren * — дитя Бремена!

Выражение лица у здешних старух всех сословий поистине отвратительное. Особенно у той, что направо, курносой, выражение лица чисто бременское.

Речь епископа Эйлерта на орденском празднестве отличается одним существенным достоинством; теперь всякий знает, что̀ следует думать о короле, и его клятвопреступление получило официальное подтверждение. Тот самый король, который anno 1815 **, когда его обуял страх, в кабинетском указе обещал дать конституцию своим подданным, если они выведут его из затруднительного положения, этот самый дрянной, мерзкий, проклятый богом король возвещает теперь через Эйлерта, что никто не получит от него конституции, ибо «все за одного и один за всех — государственный принцип Пруссии» и «никто не чинит нового платья старой заплатой». Знаешь ли ты, почему в Пруссии запрещён четвёртый том Роттека [119]? Потому что там сказано, что наш высочайший сопляк из Берлина в 1814 г. признал испанскую конституцию 1812 г. и всё-таки в 1823 г. послал французов в Испанию, чтобы уничтожить эту конституцию и возвратить испанцам благородный дар: инквизицию и пытку. В 1826 г. в Валенсии был сожжён инквизицией Риполль, и его кровь вместе с кровью 23-х тысяч благородных испанцев, замученных в тюрьмах за либеральные и еретические воззрения, лежит на совести Фридриха-Вильгельма III прусского «««Справедливого»»». Я ненавижу его так, как кроме него ненавижу, может быть, только ещё двоих или троих; я смертельно ненавижу его; и если бы я не презирал до такой степени этого подлеца, то ненавидел бы его ещё больше. Наполеон был ангелом по сравнению с ним, а король ганноверский — бог, если наш король — человек. Нет времени, более изобилующего преступлениями королей, чем время с 1816 по 1830 год; почти каждый государь, царствовавший тогда, заслужил смертную казнь. Благочестивый Карл X, коварный Фердинанд VII испанский, Франц австрийский — этот автомат, способный только на то, чтобы подписывать смертные приговоры и

* — чистокровный гражданин. *Ред.*
** — в 1815 году. *Ред.*

всюду видеть карбонариев; дон Мигель, который подлостью своей превосходит всех «героев» французской революции вместе взятых и которого, однако, признали с радостью Пруссия, Россия и Австрия, когда он купался в крови лучших португальцев; и отцеубийца Александр российский, так же как и его достойный брат Николай, о чудовищных злодеяниях которых излишне было бы говорить, — о, я мог бы рассказать тебе интересные истории на тему о любви государей к своим подданным. От государя я жду чего-либо хорошего только тогда, когда у него гудит в голове от пощёчин, которые он получил от народа, и когда стёкла в его дворце выбиты революцией. Будь здоров.

Твой
Фридрих Энгельс

ЭНГЕЛЬС — В. ГРЕБЕРУ

Бремен, 20 ноября 1840 г.

Мой дорогой Вильгельм!

Уже полгода, по меньшей мере, как ты мне не писал. Что сказать по поводу таких друзей? Ты не пишешь, твой брат не пишет, Вурм не пишет, Грель не пишет, Хёйзер не пишет, от В. Бланка — ни строчки, от Плюмахера — ещё меньше; sacré tonnerre! * — что мне сказать на это? Когда я тебе писал в последний раз, в моём свёртке табаку было ещё семь фунтов, теперь же в нём едва ли остался кубический дюйм, а ответа всё ещё нет. Вместо этого вы веселитесь в Бармене, — ну, подождите же, ребята: ведь я о каждом стакане пива, который вы выпили с тех пор, знаю, выпили ли вы его залпом или в несколько глотков.

Не тебе бы, ночному колпаку в политике, хулить мои политические убеждения. Если оставить тебя в покое в твоём сельском приходе — высшей цели ты себе, конечно, и не ставишь — и дать возможность мирно прогуливаться каждый вечер с госпожой попадьёй и несколькими молодыми поповичами, чтобы никакая напасть тебя не коснулась, то ты будешь утопать в блаженстве и не станешь думать о злодее Ф. Энгельсе, который выступает с рассуждениями против существующего порядка. Эх, вы — герои! Но вы будете всё же вовлечены в политику; поток времени затопит ваше идиллическое царство, и тогда вы будете растерянно метаться в поисках убежища. Деятельность, жизнь, юношеское мужество — вот в чём истинный смысл!

* — чорт возьми! *Ред.*

Вы, вероятно, уже слышали о чудесной потехе, устроенной здесь нашим общим другом Круммахером. Теперь всё это, пожалуй, уже в прошлом, но дело было не шуточное. Паниелиты выстроились в батальоны, взяли штурмом арсенал гражданской гвардии и двинулись с огромным трёхцветным знаменем по городу. Они пели: «Свободно жить привыкли мы» и «Виват Паниель! Да здравствует Паниель! Паниель славный муж!». Круммахерианцы собрались во дворе собора, осадили ратушу, где как раз в это время заседал сенат, и разграбили оружейный склад. Вооружённые алебардами и бердышами, они построились в каре во дворе собора, направили обе пушки, стоявшие у гауптвахты (впрочем, незаряженные), против Оберштрассе, откуда шли паниелиты, и так стали ожидать врага. Но последний, дойдя до пушек, повернул с другой стороны к рынку и занял его. Конница численностью в 600 человек заняла сенной рынок, как раз против круммахерианцев, и ожидала команды, чтобы устремиться на врага. Тогда из ратуши вышел бургомистр Смидт. Он прошёл между воюющими лагерями, стал твёрдой ногой на камень, на котором была казнена отравительница Готфрид и который как раз выдаётся на полдюйма над мостовой, и сказал, обратившись к круммахерианцам: «Вы — мужи Израиля!». Затем он повернулся к паниелитам: «Ἄνδρες Ἀθηναῖοι!» *. Затем, поворачиваясь то направо, то налево, он произнёс следующую речь: «Так как Круммахер — чужестранец, то не подобает в нашем славном городе разрешать сражением затеянный им спор. Поэтому я предлагаю обеим уважаемым сторонам отправиться на городской луг — это весьма подходящая арена для подобных упражнений».

Это было одобрено; обе стороны вышли через различные ворота, после того как Паниель вооружился каменным щитом и мечом Роланда. Командование над круммахерианцами, силы которых насчитывали 6 239$^1/_2$ человека, принял пастор Маллет, участник похода 1813 года; он приказал купить пороху и взять с собой несколько небольших булыжников, чтобы заряжать ими пушки. Прибыв на городской луг, Маллет приказал занять прилегающее к нему кладбище, окружённое широким рвом. Он взобрался на памятник Готфриду Менкену и приказал поднять пушки на вал кладбища. Но из-за отсутствия лошадей не было возможности сдвинуть с места пушки. Между тем наступило 9 часов вечера, и стало совершенно темно. Войска расположились бивуаком, Паниель — в деревушке Швахгаузене, Маллет — в предместье. Штаб-квартира находилась в манеже перед Херденторором, который, правда, был уже занят труппой цирковых наездников, но когда пастор Кольман из Хорна

* — «Афинские граждане!» *Ред.*

начал в манеже вечернее богослужение, наездники разбежались. Это происходило 17 октября. 18-го утром обе армии выступили. Паниель, располагавший пехотой в 4 267$^3/_4$ человека и конницей в 1 689$^1/_4$ человека, начал атаку. Колонна пехоты, руководимая самим Паниелем, напала на первую боевую линию Маллета, которая состояла из учеников, которым он преподаёт катехизис, и нескольких фанатически настроенных женщин. После того как были заколоты три старухи и застрелены шесть учеников, батальон обратился в бегство и был опрокинут Паниелем в шоссейный ров. На правом крыле Паниеля находился пастор Капелле, который с тремя эскадронами кавалерии, состоявшими из молодых конторских служащих, обошёл Маллета и напал на него с тыла; он занял предместье, лишив, таким образом, Маллета его оперативной базы. Левое крыло Паниеля, под командой пастора Роте, двинулось на Хорнское шоссе и оттеснило союз молодёжи, не умевший обращаться с алебардами, к главным силам Маллета. Тут мы шестеро услышали на уроке фехтования пальбу и выбежали в своих фехтовальных куртках, перчатках, масках и шапках; ворота были закрыты, но мы напали на стражу, отняли у неё ключ и таким образом добрались, с рапирами в руках, до поля битвы. Рихард Рот из Бармена снова собрал рассеявшийся союз молодёжи, в то время как Хеллер из Золингена скрылся с остальными учениками в каком-то доме; я и трое других сбросили нескольких паниелитов с лошадей, сами вскочили на лошадей, и, при поддержке союза молодёжи, опрокинули вражескую кавалерию; главные силы Маллета двинулись вперёд, наши рапиры сыпали кварты, терцы, сеяли страх и смерть, и в течение получаса рационалисты были рассеяны. Тогда явился Маллет, чтобы поблагодарить нас, и когда мы увидели, за кого сражались, то с удивлением взглянули друг на друга.

Se non è vero, è come spero ben trovato *. Только напишите же скорей! И подстегни Вурма, чтобы он мне написал!

Фр. Энгельс

ЭНГЕЛЬС — Ф. ГРЕБЕРУ

Бремен, 22 февраля 1841 г.

Ваше высокопреподобие in spe
имели милость, habuerunt gratiam писать мне mihi scribendi sc. literas. Multum gaudeo, tibi adjuvasse ad gratificationem tri-

* — Если это и неправда, то, надеюсь, неплохо придумано. *Ред.*

ginta thalerorum, speroque te ista gratificatione usum esse ad bibendum in sanitatem meam. χαῖρε, Φύλαξ τοῦ χριστιανισμοῦ, μέγας ετραυσσομαστιξ, ἀστροντῆς ὀρθοδοξίας, παῦσις τῆς των πιετίστων λύπης, βασιλεὺς τῆς ἐξηγήσεωζ!;!;!;

בְּרֵשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ

וְרוּחַ אֱלֹהִים* витал над Ф. Гребером, когда он сотворил невозможное и доказал, что дважды два — пять. О, ты, великий охотник за страусами **, заклинаю тебя во имя всей ортодоксии разрушить всё проклятое страусово гнездо и своим копьём святого Георгия проткнуть все, наполовину высиженные, страусовы яйца! Выезжай в пустыню пантеизма, мужественный драконоубийца, борись с Leo rugiens *** Руге, рыщущим и ищущим, кого поглотить, истреби проклятое страусово отродье и воздвигни знамя креста на Синае спекулятивной теологии! Позволь умолить тебя, смотри, верующие уже пять лет ожидают того, кто раздавит главу страусова змия; они выбивались из сил, бросали в него каменьями, грязью, даже навозом, но всё выше вздымается его налитый ядом гребень; раз ты так легко всё опровергаешь, что все прекрасные сооружения разваливаются сами собой, то соберись с силами и опровергни «Жизнь Иисуса» и первый том «Догматики»; ведь опасность становится всё более грозной, «Жизнь Иисуса» уже выдержала больше изданий, чем все писания Хенгстенберга и Толука вместе взятые, и уже становится правилом изгонять из литературы всякого, кто не штраусианец. А «Hallische Jahrbücher» — самый распространённый журнал северной Германии, настолько распространённый, что его прусское величество, при всём своём желании, не может запретить его. Запрещение «Hallische Jahrbücher», говорящих ему каждодневно величайшие дерзости, превратило бы сразу миллион пруссаков, всё ещё не знающих, как судить о нём, в его врагов. И медлить вам больше нельзя, ибо иначе мы, несмотря на благочестивое настроение короля прусского, осудим вас на вечное молчание. Вообще, вам не мешает набраться немножко больше мужества, чтобы потасовка пошла как следует. Но вы пишете так спокойно и чинно, точно акции ортодоксального христианства котируются на сто процентов выше паритета, точно поток философии течёт так же спокойно и чинно между своих церковных плотин, как во времена схоластики, точно между луной

* — имели любезность написать мне, разумеется, письма. Весьма рад, что помог тебе, услужив тридцатью талерами, и надеюсь, что ты воспользовался этим приношением, чтобы выпить за моё здоровье. Радуйся, страж христианства, великий бичеватель Штрауса, звезда ортодоксии, утолитель печали пиетистов, князь экзегетики!; !;!; Вначале бог создал небо и землю, и дух божий. *Ред.*

** Игра слов: Strauß — фамилия (намёк на Д. Штрауса, автора «Жизни Иисуса»), и Strauß — «страус». *Ред.*

*** — порицающим. *Ред.*

догматики и солнцем истины не втиснулась бесстыдная земля, вызвав страшное лунное затмение. Разве вы не замечаете, что по лесам проносится вихрь, опрокидывая все засохшие деревья, что вместо старого, сданного ad acta * дьявола восстал дьявол критически-спекулятивный, насчитывающий уже массу приверженцев? Мы что ни день заносчиво и насмешливо вызываем вас на бой; неужели же мы так и не проймём вашей толстой кожи — правда, за 1800 лет она стала старой и немного похожей на дублёную шкуру — и не заставим вас сесть на боевого коня? Но все ваши Неандеры, Толуки, Ницши, Блеки, Эрдманы и как их ещё там зовут — всё это мягкий, чувствительный народ, шпага имела бы на них самый смешной вид; они все так осторожны и флегматичны, так боятся скандала, что с ними ничего не поделаешь. У Хенгстенберга и Лео имеется хоть мужество, но Хенгстенберга так часто выбрасывали из седла, что он совершенно небоеспособен, а у Лео, при последней его драке с гегелингами, выдрали всю бороду, так что ему теперь неприлично показываться на людях. Впрочем, Штраус вовсе не посрамлён, ибо если несколько лет назад он ещё думал, что «Жизнью Иисуса» он не наносит никакого ущерба церковному учению, то он, конечно, мог ничем не поступаясь, читать «Систему ортодоксальной теологии», подобно тому как иной ортодокс читает «Систему гегелевской философии»; но если он, как показывает «Жизнь Иисуса», действительно думал, что догматика не потерпит урона от его взглядов, то всякий знал уже заранее, что он расстанется с подобными идеями очень скоро — как только он серьёзно займётся догматикой. В своей «Догматике» он ведь прямо и говорит, что̀ он думает о церковном учении. Во всяком случае, хорошо, что он поселился в Берлине; там он на своём месте и может словом и пером сделать больше, чем в Штутгарте.

Утверждение, что как поэт я обанкротился, оспаривается многими, и, кроме того, Фрейлиграт не поместил моих стихов не из поэтических соображений, а из-за их направления и из-за недостатка места. Во-первых, он вовсе не либерален, а, во-вторых, они прибыли слишком поздно; в-третьих, было так мало свободного места, что из стихотворений, предназначавшихся для последних листов, пришлось выбросить ценные вещи. Впрочем, «Рейнская песня» Н. Беккера — довольно ординарная вещь и уже настолько непопулярна, что её больше не решаются хвалить ни в одном журнале. Совершенно иного рода песня «Рейн» Р. Э. Пруца. И другие стихотворения Беккера также гораздо лучше. Речь, произнесённая им во время факельного шествия, самая путаная вещь, которую я когда-либо слышал.

---

* — в архив. *Ред.*

За знаки почести со стороны королей — благодарю покорно. К чему всё это? Орден, золотая табакерка, почётный кубок от короля — это в наше время скорее позор, чем почесть. Мы все благодарим покорно за такого рода вещи и, слава богу, застрахованы от них: с тех пор, как я поместил в «Telegraph» свою статью об Э. М. Арндте*, даже сумасшедшему баварскому королю не придёт в голову нацепить мне подобный дурацкий бубенчик или же приложить печать раболепия на спину. Теперь чем человек подлее, подобострастнее, раболепнее, тем больше он получает орденов.

Я теперь яростно фехтую и смогу в скором времени зарубить всех вас. За последний месяц у меня здесь были две дуэли; первый противник взял назад оскорбительные слова («глупый мальчишка»), которые он проворчал мне после того, как я дал ему пощёчину, и пощёчина остаётся ещё не отомщённой; со вторым я дрался вчера и сделал ему знатную насечку на лбу, ровнёхонько сверху вниз, великолепную приму.

Farewell!

Твой *Ф. Энгельс*

* См. настоящий сборник, стр. 363—376. *Ред.*

НЕМЕЦКИЕ НАРОДНЫЕ КНИГИ

Разве не является большой похвалой для книги то, что она — народная книга, немецкая народная книга? Однако именно поэтому мы вправе желать большего от подобной книги, именно поэтому она должна удовлетворять всем разумным требованиям и быть во всех отношениях безукоризненной. Народная книга призвана развлечь крестьянина, когда он, утомлённый, возвращается вечером со своей тяжёлой работы, позабавить его, оживить, заставить его позабыть свой тягостный труд, превратить его каменистое поле в благоухающий сад; она призвана обратить мастерскую ремесленника и жалкий чердак измученного ученика в мир поэзии, в золотой дворец, а его дюжую красотку представить в виде прекрасной принцессы; но она также призвана, наряду с библией, прояснить его нравственное чувство, заставить его осознать свою силу, своё право, свою свободу, пробудить его мужество, его любовь к отечеству.

Следовательно, если можно справедливо требовать, чтобы народная книга вообще отличалась богатым поэтическим содержанием, сочным остроумием, нравственной чистотой, а немецкая народная книга ещё и здоровым, честным *немецким* духом, — т. е. качествами, которые во все времена остаются одинаковыми, — то мы наряду с этим вправе также потребовать, чтобы народная книга отвечала своему времени, иначе она перестаёт быть народной. В частности, если взять современную нам жизнь, ту борьбу за свободу, которой проникнуты все явления современности, — развивающийся конституционализм, сопротивление гнёту аристократии, борьбу мысли с пиетизмом, жизнерадостности с остатками угрюмого аскетизма, то я не вижу, почему мы не вправе были бы требовать от народной книги, чтобы она в этом отношении пришла на

помощь малообразованному человеку, показала ему, хотя, конечно, не путём непосредственной дедукции, истинность и разумность этих стремлений, — но ни в коем случае не потворствовала бы лицемерию, низкопоклонству перед знатью и пиетизму. Само собой разумеется, однако, что народной книге должны быть чужды те обычаи прежних времён, которые являются теперь бессмыслицей или даже несправедливостью.

Мы вправе и обязаны рассматривать согласно этим принципам и те книги, которые являются теперь действительно немецкими народными книгами и обычно объединяются под этим названием. Отчасти они продукт средневековой немецкой или романской поэзии, отчасти — народного суеверия. Прежде они служили для высших сословий предметом презрения и насмешек, потом, как известно, романтики разыскали их, обработали, больше того — прославили. Но романтики интересовались только их поэтическим содержанием; насколько они были неспособны понять их значение как народных книг, показывает *Гёррес* в своём сочинении [120], посвящённом этому предмету. Относительно Гёрреса мы ещё совсем недавно могли убедиться, что вообще все его суждения — *плод фантазии*. Однако обычное мнение об этих книгах всё ещё основывается на его книге, и *Марбах* в объявлении о своём издании опирается всё ещё на это мнение. В связи с тремя новыми обработками этих книг, Марбахом в прозе, *Зимроком* в прозе и стихах, — из которых две предназначаются опять-таки для народа, — возникает потребность ещё раз точно проверить предмет этих обработок с точки зрения его значения для народа.

Пока поэзия средневековья вообще оценивается так различно, суждение о поэтических достоинствах этих книг должно быть предоставлено каждому в отдельности; но никто, конечно, не станет отрицать, что они действительно по-настоящему поэтичны. Поэтому, если они и не добьются признания в качестве народных книг, то во всей своей силе должна сохраниться их поэтическая ценность; более того, согласно словам Шиллера:

Что живёт бессмертно в песнопенье,
В жизни гибель обретёт [121],

иной поэт, может быть, даже найдёт лишний повод сохранить для поэзии путём обработки то, что не может удержаться в народе.

Между повествованиями германского и романского происхождения наблюдается очень характерное различие: германские — подлинные народные сказания — выставляют на первый план активно действующего мужчину; романские выдвигают женщину — или просто как страдающее существо (Геновефа) или как существо любящее, следовательно, тоже пассивное по

отношению к страсти. Исключением являются только «Дети Хеймона» и «Фортунат» — два романских сказания, но также относящиеся к народным, между тем как «Октавиан», «Мелюзина» и т. д. являются продуктом придворной поэзии и лишь впоследствии распространились в народе в результате прозаической обработки. — Из комических произведений тоже только одно не прямо германского происхождения — «Соломон и Морольф», между тем как «Уленшпигель», «Шильдбюргеры» и т. д., бесспорно, являются нашими.

Если рассматривать все эти книги в целом и оценивать их согласно высказанным вначале принципам, то ясно, что они с одной лишь стороны удовлетворяют этим требованиям: в них много поэзии и остроумия, к тому же в форме, в общем вполне доступной даже самым необразованным людям; но, с другой стороны, книги эти совсем не удовлетворяют нас. Некоторые из них обнаруживают свойства, противоречащие нашим требованиям, другие удовлетворяют им только отчасти. Поскольку они являются продуктами средневековья, им, естественно, совершенно чужды те особые цели, которые может ставить перед ними наше время. Поэтому, несмотря на внешнее богатство этой области литературы и несмотря на декламации Тика и Гёрреса, они оставляют желать ещё очень многого; но будет ли когда-нибудь заполнен этот пробел — другой вопрос, на который я не берусь ответить.

Переходя теперь к отдельным произведениям, можно сказать, что, бесспорно, важнейшее из них — это ***«История о неуязвимом Зигфриде»***. — Эта книга мне нравится, это — рассказ, оставляющий желать немногого; он полон превосходной поэзии, поданной то с величайшей наивностью, то с прекраснейшим юмористическим пафосом; книга брызжет остроумием — кто не знает великолепного эпизода, изображающего борьбу двух трусов? Здесь есть характер, дерзкое, юношески-свежее чувство, которое может послужить примером для любого странствующего подмастерья, хотя ему и не приходится теперь бороться с драконами и великанами. И если бы только устранить опечатки, которых особенно много в лежащем передо мной (кёльнском) издании, и расставить правильно знаки препинания, то переработки Шваба и Марбаха померкнут перед этим образцом подлинно народного стиля. Но и народ, со своей стороны, также оказался благодарным: ни одну из народных книг я не встречал так часто, как эту.

«Герцог Генрих Лев». — Мне, к сожалению, не удалось раздобыть старого экземпляра этой книги; повидимому, новое издание, напечатанное в Эйнбеке, совершенно вытеснило старое. Вначале помещена генеалогия брауншвейгского дома, доведённая до 1735 г., затем следует биография герцога Генриха

согласно истории, а потом народное сказание. К этому присоединены ещё рассказ, повествующий о Готфриде Бульонском то же самое, что народное сказание приписывает Генриху Льву, история о рабе Андронике, принадлежащая, как предполагают, палестинскому настоятелю Геразими, в конце значительно изменённая, и одно стихотворение новейшей романтической школы, автора которого я не могу припомнить, где снова передаётся сказание о Льве. В результате этого само сказание, лежащее в основе народной книги, совершенно исчезает под грузом всяких привесков, которыми снабдила её щедрость мудрого издателя. Само сказание прекрасно, остальное же неинтересно, — что за дело швабам до брауншвейгской истории? И какой смысл давать современную многословную балладу после простого стиля народной книги? Но и стиль этот исчез; гениальный автор обработки, которым, на мой взгляд, был какой-нибудь священник или школьный учитель конца прошлого века, пишет следующим образом: «Итак, цель путешествия была достигнута, обетованная земля лежала перед глазами, можно было ступить на землю, с которой связаны самые значительные воспоминания религиозной истории! Благочестивое простодушие, взиравшее на неё с вожделением, претворилось здесь в пламенное благоговение, нашло здесь полное умиротворение и стало живейшей радостью в господе». — Пусть восстановят древний язык сказания; пусть прибавят к нему, чтобы заполнить книгу, другие подлинные народные сказания и в таком виде распространят его в народе, тогда оно сохранит поэтический дух; но в нынешней своей форме оно недостойно того, чтобы обращаться в народе.

«Герцог Эрнст». — Автор этой книги не был особенно крупным поэтом: все поэтические элементы он нашёл в восточной сказке. Но книга хорошо написана и представляет собой весьма занимательное чтение для народа; этим, однако, всё и ограничивается. Так как ни один человек не поверит уже в реальность встречающихся в ней фантастических образов, то её можно оставить в руках народа без изменений.

Я перехожу теперь к двум сказаниям, созданным немецким народом и получившим в его творчестве дальнейшее развитие, сказаниям, принадлежащим к самым глубоким творениям народной поэзии всех народов. Я имею в виду сказания о ***Фаусте*** и о ***Вечном жиде.*** Они неисчерпаемы; каждая эпоха может, не изменяя их существа, присвоить их себе; и хотя обработки сказания о Фаусте после Гёте то же самое, что обработки Илиады post Homerum *, всё же в них открываются каждый раз новые стороны, не говоря уже о важности сказания об Агасфере

* — после Гомера. *Ред.*

для новейшей поэзии. Но в каком виде приводятся эти сказания в народных книгах! Они представлены там отнюдь не как произведения свободной фантазии, нет, а как творения рабского суеверия: книга о Вечном жиде требует от нас даже религиозной веры в её содержание, которую она пытается оправдать библией и рядом нелепых легенд; от сказания в ней осталась лишь самая внешняя оболочка, зато она содержит в себе очень длинное и скучное христианское назидание о жиде Агасфере. Сказание о Фаусте низведено до уровня банальной истории о ведьмах, прикрашенной обычными анекдотами о волшебстве; даже та крупица поэзии, которая сохранилась в народной комедии, почти совершенно исчезла. Обе эти книги не только неспособны доставить поэтическое наслаждение, но в современном своём виде могут лишь снова укрепить и обновить старое суеверие; да и чего другого можно ожидать от подобной чертовщины? Понимание сказания и его содержания, повидимому, исчезло совершенно и в народе. Фауст рассматривается как обыкновенный колдун, а Агасфер — как величайший злодей после Иуды Искариота. Но разве невозможно было бы спасти оба эти сказания для немецкого *народа,* восстановить их в своей первоначальной чистоте и выразить их сущность так ясно, чтобы их глубокий смысл стал более доступным и менее образованным людям? Марбах и Зимрок ещё не добрались до обработки этих сказаний; пожелаем им в этом деле руководствоваться мудрой критикой!

Перед нами лежит другой ряд народных книг — это шуточные: ***«Уленшпигель», «Соломон и Морольф», «Поп из Каленберга», «Семь швабов», «Шильдбюргеры».*** У немногих народов можно встретить такую коллекцию. Это остроумие, эта естественность замысла и исполнения, добродушный юмор, всегда сопровождающий едкую насмешку, чтобы она не стала слишком злой, поразительная комичность положений — всё это, по правде сказать, могло бы заткнуть за пояс значительную часть нашей литературы. У кого из современных авторов хватило бы достаточно выдумки, чтобы создать такую книгу, как «Шильдбюргеры». Сколь прозаическим кажется юмор Мундта, когда сравниваешь его с юмором «Семи швабов»! Конечно, для создания подобных вещей нужен был век более спокойный, чем наш, всегда занятый, подобно беспокойному деловому человеку, важными вопросами, на которые он должен дать ответ, прежде чем помышлять о чём-либо другом. Что касается формы этих книг, то если выкинуть из них пару-другую неудачных острот и исправить исковерканный стиль, то в них пришлось бы изменить немногое. Относительно «Уленшпигеля» следует заметить, что некоторые издания его, помеченные прусским цензурным штемпелем, не совсем полны; в самом начале

не хватает одной крепкой остроты, смысл которой выражен у Марбаха в отличной гравюре.

Резкую противоположность по отношению к этим произведениям представляют собой истории о ***Геновефе, Гризельде*** и ***Хирлянде,*** три книги романского происхождения, героиней которых является женщина и именно страдающая женщина; они характеризуют, и притом весьма поэтическим образом, отношение средневековья к религии; только «Геновефа» и «Хирлянда» сделаны слишком уж по одному образцу. Но, ради бога, что до этого теперь немецкому народу? Можно, конечно, очень хорошо представить себе в образе Гризельды немецкий народ, а в образе маркграфа Вальтера — князей, но в таком случае комедия должна была бы иметь совсем иной конец, чем в народной книге; обе стороны возражали бы против такого сравнения и были бы в какой-то степени правы. Чтобы представить себе «Гризельду» попрежнему в виде народной книги, я должен вообразить её себе в качестве петиции об эмансипации женщин к высокому германскому Союзному сейму. Однако небезызвестно, как были встречены четыре года тому назад подобные романические петиции, и меня удивляет поэтому, что Марбах не был задним числом причислен к «Молодой Германии». Народ достаточно долго играл роли Гризельды и Геновефы; пусть он теперь сыграет хоть раз Зигфрида и Рейнальда; но разве можно научить его этому, расхваливая эти старые, проповедующие смирение истории?

Книга об ***императоре Октавиане*** в первой своей части принадлежит к этому же типу, а вторая её часть примыкает по своему содержанию к собственно любовным историям. История ***Елены*** — лишь подражание «Октавиану», а, может быть, оба произведения — различные варианты одного и того же сказания. Вторая часть «Октавиана» — прекрасная народная книга, которую можно сравнить только с «Зигфридом»; характеристика Флоренса, как и его приёмного отца Климента, а также Клавдия, превосходна, и у Тика здесь не было никаких затруднений; но разве не проходит повсюду красной нитью мысль, что дворянская кровь лучше бюргерской? И разве мы не встречаем часто этой мысли ещё в самом народе! Если нельзя вытравить её из «Октавиана», — а я считаю это невозможным, — если учесть, что *такая идея* в первую очередь подлежит искоренению там, где должен быть установлен конституционный строй, то как бы ни была поэтична книга, censeo Carthaginem esse delendam *.

Вышеназванным трём слезливым историям о страдании и терпении противостоят три других, прославляющих любовь. Это — ***«Магелона», «Мелюзина»*** и ***«Тристан».*** В качестве народной

* — считаю, что Карфаген должен быть разрушен. *Ред.*

книги мне больше всего нравится «Магелона»; «Мелюзина» же полна абсурдных нелепостей и сказочных преувеличений, так что в ней можно было бы видеть своего рода донкихотиаду, и я опять-таки спрашиваю: какое до этого дело немецкому народу? Или вот история Тристана и Изольды, — я не буду касаться её поэтического значения, ибо я люблю великолепную переработку Готфрида Страсбургского, хотя в повествовании и могут найтись кое-какие недостатки; но нет такой книги, которую в такой же степени не следовало бы давать в руки народу, как именно эту книгу. Правда, здесь снова всплывает современный вопрос — вопрос об эмансипации женщин; в настоящее время искусный поэт при обработке «Тристана» никак не мог бы исключить из своей работы эту проблему, если он не хотел бы при этом впасть в манерную и скучную тенденциозную поэзию. Но в народной книге, где нет вовсе речи об этом вопросе, весь рассказ сводится к оправданию нарушения супружеской верности, и давать её в таком виде народу очень рискованно. Между тем книга почти совершенно исчезла из обращения, и лишь с большим трудом можно раздобыть хоть один экземпляр её.

«Дети Хеймона» и *«Фортунат»*, где мы снова видим в центре действия *мужчину*, — опять-таки две настоящие народные книги. В «Фортунате» нас привлекает исключительно весёлый юмор, с которым сын фортуны совершает все свои похождения; в «Детях Хеймона» — дерзкое своенравие, неукротимый дух оппозиции, который с юношеской силой противостоит абсолютной, тиранической власти Карла Великого и не боится отомстить собственной рукой, даже на глазах государя, за нанесённые оскорбления. В народных книгах должен царить подобный юношеский дух, и ради него можно не обращать внимания на многие недостатки. Но где найти его в «Гризельде» и родственных ей произведениях?

И, наконец, самые замечательные вещи — гениальный столетний *календарь*, сверхмудрый *сонник*, никогда не обманывающее *колесо счастья* и тому подобные бессмысленные порождения пагубного суеверия. Всякий, заглянувший хоть раз в книгу Гёрреса, знает, какими жалкими софизмами он оправдывал всю эту чепуху. Все эти ничтожные книги прусская цензура удостоила своей печатью. Они, конечно, ни революционны, как письма Бёрне, ни безнравственны, как это утверждают в отношении «Вали». Мы видим, сколь ложны обвинения, будто прусская цензура исключительно строга. Мне, разумеется, нет необходимости больше доказывать, что подобная чепуха не должна распространяться в народе.

О прочих народных книгах нечего сказать: истории о *Понтусе, Фьерабрасе* и т. п. уже давно забыты и, следовательно,

не заслуживают больше этого названия. Но мне кажется, что уже в этих немногих замечаниях я показал, как неудовлетворительна эта литература, если рассматривать её с точки зрения интересов народа, а не интересов поэзии. Она нуждается в обработке после строгого отбора, причём без необходимости не следует отклоняться от старинных выражений, должна быть хорошо издана и тогда может распространяться среди народа. Было бы нелегко и неблагоразумно насильственно уничтожить те из книг, которые не выдерживают требований критики; только такой книге, которая действительно распространяет суеверия, цензура могла бы отказать в разрешении. Прочие исчезают сами собой; «Гризельда» встречается редко, а «Тристана» почти совсем нельзя встретить. В некоторых местностях, как, например, в Вупертале, невозможно найти ни одного экземпляра; в других же, как, например, в Кёльне, Бремене и т. д., почти каждый лавочник выставляет в окнах экземпляры этих книг для приезжающих крестьян.

Но неужели ради немецкого народа не стоило бы издать лучшие из этих книг в разумной обработке? Конечно, не всякий способен выполнить такую обработку; я знаю только двух авторов, обладающих достаточной критической проницательностью и вкусом для правильного отбора и умением пользоваться при изложении старинным стилем, — это братья *Гримм;* но найдётся ли у них охота и досуг для этой работы? Обработка Марбаха совершенно не годится для народа. Да и на что тут рассчитывать, если он сразу начинает с «Гризельды»? Он не только лишён всякого критического чутья, но и позволил себе делать такие пропуски, в которых вовсе не было никакой необходимости; к тому же он сделал стиль этих произведений совершенно тусклым и бесцветным — достаточно сравнить народную книгу о «Неуязвимом Зигфриде» или какую-нибудь другую книгу с его обработкой. У него встречаешь только не связанные друг с другом предложения, перестановки слов, для которых не было другого повода, кроме мании г-на Марбаха, за отсутствием самостоятельности иного рода, казаться самостоятельным хоть здесь. Что же другое, как не это, побудило его изменить прекраснейшие места в народной книге и расставить там свои ненужные знаки препинания? Для того, кто не знает народной книги, рассказы Марбаха вполне хороши, но достаточно сравнить то и другое, чтобы убедиться, что вся заслуга Марбаха сводится к исправлению опечаток. Его гравюры весьма различного достоинства. Обработка Зимрока не подвинулась ещё настолько вперёд, чтобы можно было высказать о ней суждение; но я гораздо больше доверяю Зимроку, чем его сопернику. Гравюры его тоже, как правило, лучше, чем марбаховские.

Необычайной поэтической прелестью обладают для меня эти старые народные книги, с их старинной речью, с их опечатками и плохими гравюрами. Они уносят меня от наших запутанных современных «порядков, неурядиц и утончённых взаимоотношений» в мир, который гораздо ближе к природе. Но об этом здесь не может быть речи. Главный аргумент Тика заключался именно в этой поэтической прелести, но что значит авторитет Тика, Гёрреса и всех прочих романтиков, когда разум говорит против него и когда дело идёт о *немецком народе?*

Написано Ф. Энгельсом в мае — октябре 1839 г.

Напечатано в журнале «Telegraph für Deutschland» №№ 186, 188, 189, 190 и 191; ноябрь 1839 г.

Подпись: Фридрих Освальд

Печатается по тексту журнала

Перевод с немецкого

РЕТРОГРАДНЫЕ ЗНАМЕНИЯ ВРЕМЕНИ

Ничто не ново под луной! Это одна из тех счастливых псевдоистин, которым была уготована самая блестящая карьера, которые, передаваясь из уст в уста, совершили своё победное шествие по всему земному шару и спустя столетия всё ещё повторяются так часто, словно только что явились на свет. Настоящим истинам редко выпадала такая удача; им приходилось бороться и терпеть, их истязали и заживо хоронили, каждый лепил их по своему вкусу. Ничто не ново под луной! Нет, нового достаточно, но его подавляют, когда оно не принадлежит к тем эластичным псевдоистинам, которые имеют всегда в запасе лойяльную оговорку вроде «собственно говоря и т. д.» и, подобно вспыхивающему северному сиянию, вскоре опять уступают место ночи. Но если на горизонте восходит, как утренняя заря, новая, настоящая истина, тогда дети ночи хорошо знают, что их царству грозит гибель, и хватаются за оружие. Ведь северное сияние загорается всегда в ясном, а утренняя заря — в облачном небе, чью мглу она должна разогнать или озарить её своим пламенем. Рассмотрим несколько таких *туч*, омрачивших утреннюю зарю нашего времени.

Или подойдём к нашей теме с другой стороны! Попытки сравнить ход истории с линией общеизвестны. В одном остроумном сочинении, направленном против гегелевской философии истории, мы читаем: «Формой истории является не восхождение и нисхождение, не концентрический круг или спираль, а эпический параллелизм с линиями то сходящимися (это слово здесь, пожалуй, больше подходит, чем «совпадающими»), то расходящимися»[122]. Но я предпочитаю скорее сравнение со свободно, от руки начерченной спиралью, изгибы которой отнюдь не отличаются слишком большой точностью. Медленно начинает история свой бег от невидимой точки, вяло совершая вокруг неё свои обороты; но круги её всё растут, всё быстрее и

живее становится полёт, наконец, она мчится, подобно пылающей комете, от звезды к звезде, часто касаясь старых своих путей, часто пересекая их, и с каждым оборотом всё больше приближается к бесконечности. Кто может предвидеть конец? И в тех местах, где она как будто возвращается на свой старый путь, поднимается самоуверенная ограниченность и кричит торжествуя, что у неё, видите ли, когда-то была подобная мысль! Тогда-то мы и слышим — ничто не ново под луной! Наши герои китайского застоя, наши мандарины регресса ликуют и пытаются вычеркнуть из анналов мировой истории целых три столетия, как дерзкий экскурс в запретные области, как горячечный бред, — и они не видят, что история устремляется лишь по кратчайшему пути к новому сияющему созвездию идей, которое скоро ослепит в своём солнечном величии их тупые взоры.

На таком повороте истории мы сейчас и стоим. Все идеи, которые выступали на арену со времён Карла Великого, все вкусы, которые вытесняли друг друга в течение пяти столетий, пытаются ещё раз навязать современности своё отмершее право. Феодализм средневековья и абсолютизм Людовика XIV, иерархия Рима и пиетизм прошлого столетия оспаривают друг у друга честь искоренения свободной мысли! Да будет мне позволено не распространяться о них; ведь против каждого, кто вздумает провозгласить один из этих девизов, тотчас засверкают тысячи мечей, все — острее моего, и мы знаем, что все эти старые идеи рассыпятся в прах от взаимного столкновения и будут стёрты твёрдой, как алмаз, стопой идущего вперёд времени. По этим мощным реакционным явлениям в жизни церкви и государства соответствуют *менее заметные* тенденции в искусстве и литературе, *бессознательные* попятные шаги к прошлым векам, представляющие угрозу если не для самой эпохи, то всё же для её вкусов; и странно, что сопоставление этих тенденций нигде ещё не было сделано.

И совсем не нужно далеко ходить, чтобы натолкнуться на подобные явления. Стоит вам только посетить салон, меблированный в современном стиле, как вы увидите, чьими духовными чадами являются формы, которые вас окружают. Все уродливости стиля рококо из эпохи самого крайнего абсолютизма были вновь вызваны к жизни, чтобы навязать духу нашего времени те формы, в которых уютно себя чувствовал режим «l'état c'est moi» *. Наши салоны украшены стульями, столами, шкафами и диванами в стиле Ренессанс, и недоставало только напялить парик на Гейне и нарядить в фижмы Беттину, чтобы вполне восстановить этот век.

---

* — «государство — это я». (Слова, приписываемые французскому королю Людовику XIV.) *Ред.*

Такая комната как раз для того и создана, чтобы в ней читать роман г-на *фон Штернберга* с его удивительным пристрастием к веку г-жи Ментенон. Это пристрастие прощали тонкому уму Штернберга, пытаясь, и, конечно, безуспешно, найти для подобного каприза какие-то более глубокие основания; я позволяю себе, однако, утверждать, что именно эта черта штернберговских романов, способствующая, может быть, в настоящий момент их распространению, немало повредит их долговечности. Я уже не говорю о том, что красота поэтического произведения отнюдь не выигрывает от постоянного обращения к самому бесплодному прозаическому времени, с его взбалмошностью, метанием между небом и землёй, с его марионетками, движущимися по правилам этикета; по сравнению с ним наше время и его дети кажутся ещё естественными. Ведь мы слишком уж привыкли рассматривать это время в ироническом свете, чтобы оно нам долго могло импонировать в другом освещении, и в самом деле до крайности наскучит постоянно встречаться в каждом штернберговском романе всё с тем же капризом. А тенденция эта, по крайней мере на мой взгляд, не больше, как простой каприз, и уже по одному этому она лишена всяких более глубоких оснований. Однако я думаю, что исходную точку её надо искать в жизни «избранного общества». Г-н фон Штернберг был, без сомнения, воспитан для такого общества и вращался в нём с большим удовольствием; в его кругах он нашёл, быть может, свою настоящую родину. Что же удивительного, если он питает нежные чувства ко времени, в котором общественные формы были гораздо более определёнными и законченными, хотя и более неподвижными и безвкусными чем нынешние. Гораздо смелее, чем у г-на фон Штернберга, дух века выступил у себя на родине, в Париже, где он пытается всерьёз вновь вырвать у романтиков только что одержанную ими победу. Пришёл Виктор Гюго, пришёл Александр Дюма и с ними стадо подражателей; неестественность Ифигений и Аталий уступила место неестественности Лукреции Борджа, на смену оцепенению пришла горячка; французских классиков уличали в плагиате у древних авторов, — но вот выступает мадемуазель Рашель, и всё забыто: Гюго и Дюма, Лукреция Борджа и плагиаты; Федра и Сид прогуливаются на подмостках размеренным шагом и говорят вылощенными александрийскими стихами, Ахилл шествует по сцене, подделываясь под великого Людовика, а Рюи Блаз и мадемуазель де Бель-Иль едва успевают показаться из-за кулис, как сейчас же ищут спасения на немецких фабриках литературных переводов и на немецкой национальной сцене. Какое блаженное чувство должен испытывать легитимист, имея возможность при лицезрении пьес Расина забыть о революции, Наполеоне и великой неделе[123]; ancien

régime * воскресает во всём своём блеске, светские салоны увешиваются гобеленами, самодержавный Людовик в парчёвом камзоле и пышном парике прогуливается по подстриженным аллеям Версаля, и всемогущий веер фаворитки правит счастливым двором и несчастной Францией.

Но в то время как в данном случае воспроизведение прошлого не выходит за пределы самой Франции, одна особенность французской литературы прошлого века начинает как будто повторяться в современной немецкой литературе. Я имею в виду философский дилетантизм, который проявляется у некоторых новейших писателей в той же мере, как и у энциклопедистов. Чем там был материализм, тем здесь начинает становиться Гегель. *Мундт* был первым, кто, выражаясь его собственным языком, ввёл в литературу гегелевские категории; *Кюне,* как всегда, не преминул последовать за ним и написал «Карантин в сумасшедшем доме», и хотя второй том «Характеров» свидетельствует о его частичном отречении от Гегеля, тем не менее первый том содержит достаточно мест, в которых он пытается перевести Гегеля на современный язык. К сожалению, эти переводы относятся к разряду тех, которые нельзя постигнуть без оригинала.

Этой аналогии отрицать нельзя; останется ли верным и по отношению к литературе нынешнего века тот вывод, который упомянутый выше автор сделал из судьбы философского дилетантизма в прошлом веке, а именно, что система приносит с собой в литературу зародыш смерти? Будет ли поле, обрабатываемое поэтическим гением, перерезано неподатливыми корнями системы, превосходящей своей последовательностью все прежние системы? Или эти явления свидетельствуют лишь о той любви, с которой философия идёт навстречу литературе и плоды которой с таким блеском проявляются у Хото, Рётшера, Штрауса, Розенкранца и в «Hallische Jahrbücher»? Тогда, конечно, пришлось бы изменить точку зрения, и мы имели бы право надеяться на взаимодействие науки и жизни, философии и современных тенденций, Бёрне и Гегеля, — на то взаимодействие, подготовка которого уже раньше имелась в виду одной частью так называемой «Молодой Германии». Помимо этих путей остаётся ещё только один, правда, по сравнению с этими двумя несколько комического характера, а именно тот, который исходит из предпосылки, что влияние Гегеля на художественную литературу лишено будет всякого значения. Я думаю, однако, что лишь немногие решатся сделать такой вывод.

Но мы должны вернуться назад ещё дальше, ко времени, предшествовавшему энциклопедистам и г-же де Ментенон.

---

* — старый порядок. *Ред.*

Дуллер, Фрейлиграт и Бек берут на себя роль представителей второй силезской школы [124] XVII в. в нашей литературе. «Цепи и короны», «Антихрист», «Лойола», «Император и папа» — кому все эти произведения Дуллера по манере изображения не напоминают громоподобный пафос «Азиатской Банизы» блаженной памяти Циглера фон Клипхаузена или «Великого герцога Арминия с его светлейшей Туснельдой» Лоэнштейна? А Бек даже превзошёл этих добрых мужей своей высокопарностью; отдельные места его стихотворений воспринимаются как продукты XVII в., погружённые в современную настойку из мировой скорби; и Фрейлиграт, тоже не умеющий порою отличать высокопарный язык от поэтического, возвращается целиком к Гофмансвальдау, возрождая александрийский стих и кокетничая иностранными словами. Нужно, однако, надеяться, что он выбросит вместе с ними свои чужеземные сюжеты:

Пески уносит ветер, и вянет пальмы цвет, —
В объятья родины бросается поэт
С душой, хоть изменившейся, но той же! [125]

И если Фрейлиграт этого не сделает, то, право же, стихи его через сотню лет будут считаться чем-то вроде гербария или песочницы и, по аналогии с правилами латинского стихосложения, будут использоваться для преподавания естественной истории в школе. Пусть какой-нибудь Раупах рассчитывает лишь на подобного рода практическое бессмертие своих ямбических хроник, но Фрейлиграт, нужно надеяться, ещё подарит нас поэтическими произведениями, вполне достойными XIX века. Однако не трогательно ли, что мы в нашей литературе, занимающейся воспроизведением старых сюжетов со времён романтической школы, поднялись уже из XII в. в XVII? Тогда, пожалуй, и Готшед не заставит себя долго ждать.

Я, признаюсь, испытываю большое затруднение, когда пытаюсь свести воедино все эти отдельные явления; я, сознаюсь, потерял нити, которые связывают их с катящимся вперёд потоком времени. Быть может, они ещё не созрели для верной оценки и будут ещё расти в объёме и числе. Во всяком случае, достойно внимания, что эта *реакция* проявляется как в жизни, так и в искусстве и литературе, что жалобы министерских газет находят отклик в тех самых стенах, которые, повидимому, слышали ещё формулу «l'état c'est moi», и что воплю современных мракобесов в одной области соответствуют в другой области мрак и темнота, царящие в части новейшей немецкой поэзии.

Написано Ф. Энгельсом в ноябре 1839—январе 1840 г.

Напечатано в журнале «Telegraph für Deutschland» №№ 26, 27 и 28; февраль 1840 г.

Подпись: Фридрих Освальд

Печатается по тексту журнала

Перевод с немецкого

РЕКВИЕМ ДЛЯ НЕМЕЦКОЙ «ADELSZEITUNG» [126]

Dies irae, dies illa
Saecla solvet in favilla *.

Тот день, когда Лютер извлёк первоначальный текст Нового завета и с помощью этого греческого огня превратил в прах и пепел столетия средневековья, с их всесилием сеньориальной власти и бесправием крепостных, с их поэзией и скудомыслием,— тот день и последовавшие за ним три столетия породили, наконец, время, «при котором ведущее место целиком принадлежит общественному мнению, время, о котором Наполеон, — а ему, несмотря на его очень многие предосудительные, особенно в глазах немцев, качества, нельзя отказать в редкой проницательности, — сказал: «Le journalisme est une puissance»» **. Я привожу здесь эти слова лишь для того, чтобы показать, как мало средневекового духа, т. е. скудомыслия, в проспекте «Adelszeitung», откуда они заимствованы. Немецкая «Adelszeitung» призвана была увенчать собой это общественное мнение и пробудить его сознание. Ибо ясно: Гутенберг изобрёл книгопечатание не для того, чтобы помочь распространять по свету путаные мысли какому-нибудь Бёрне — этому демагогу, или Гегелю, который спереди раболепен, как доказал Гейне, а сзади революционен, как доказал Шубарт [127], или какому-нибудь другому бюргеру; — нет, он изобрёл его единственно для того, чтобы дать возможность основать «Adelszeitung». — *Мир ей, она отошла в вечность!* Она взглянула только украдкой, робко на этот гадкий, несредневековый мир, и её чистая девичья душа, или, вернее, душа благородной девицы, отпрянула в трепете перед мерзостью запустения, перед грязью демократической canaille ***, перед ужасающим высокомерием тех,

* — День гнева, этот день разрушит мир, превратив его в пепел. *Ред.*
** — «Печать — это сила». *Ред.*
*** — черни. *Ред.*

кто не имеет доступа ко двору, перед всеми теми прискорбными обстоятельствами, взаимоотношениями и неурядицами нашего времени, которые, появляясь у ворот баронских замков, удостаиваются приветствия хлыстом. Мир ей, она отошла в вечность, она не видит больше ничтожества демократии, потрясения основ существующего, слёз высокородных и высокоблагородных, она опочила вечным сном.

Requiem aeternam dona ei, Domine! *

И всё-таки мы многое потеряли с её кончиной! Как радовались во всех салонах, куда допускаются лишь господа, насчитывающие не менее чем шестнадцать поколений предков, как ликовали на всех, наполовину потерянных, аванпостах правоверной аристократии! Вот сидит в наследственном кресле старый сиятельный папаша, окружённый любимыми собаками, держа в правой руке наследственную трубку, а в левой наследственный арапник, и благоговейно изучает допотопное генеалогическое древо в первой книге Моисея, как вдруг раскрывается дверь и ему приносят проспект «Adelszeitung». Высокоблагородный, заметив напечатанное большими буквами слово *дворянская,* поспешно поправляет очки и с чувством блаженства читает листок; он видит, что в новой газете уделено место также и семейным новостям, и радуется при мысли о своём будущем некрологе — с каким интересом он прочёл бы его сам! — когда в один прекрасный день он присоединится к сонму своих предков. — Но вот во двор замка въезжают галопом молодые господа; старик поспешно посылает за ними. Г-н Теодерих «фон дер Нейге» ** загоняет ударом хлыста лошадей в конюшню; г-н Зигварт сшибает с ног нескольких лакеев, наступает на хвост кошке и рыцарски отталкивает в сторону старого крестьянина, который пришёл с просьбой и получил отказ; г-н Гизелер приказывает слугам под страхом телесного наказания тщательнейшим образом приготовить всё для охоты; наконец, юные бароны с шумом входят в зал. Собаки с лаем бросаются им навстречу, но ударами арапников их загоняют под стол, и г-н Зигварт фон дер Нейге, успокоивший любимую собаку ударом сиятельной ноги, на этот раз не встречает со стороны восхищённого отца даже обычного в таких случаях сердитого взора. Г-н Теодерих, который кроме библии и родословной читал ещё кое-что в энциклопедическом словаре и потому правильнее других произносит иностранные слова, должен прочесть вслух проспект, а старик, проливая слёзы радости, забывает про указ о выкупе и про обложение дворян налогами.

---

* — Вечный покой даруй ей, господи! *Ред.*

** «Neige» означает «остаток», «последыш». *Ред.*

Как нравственно-скромно-снисходительно прискакала милостивая госпожа в современный мир на своём белом бумажном иноходце, как смело глядели вперёд оба её рыцаря — бароны с головы до ног, в каждой капле крови — плод шестидесяти четырёх равных бракосочетаний, в каждом взгляде — вызов! Первый — г-н фон *Альвенслебен,* который гарцовал раньше на своём рыцарском боевом коне по тощим степям французских романов и мемуаров, а теперь решился напасть на дикарей-бюргеров. На его щите начертан девиз: «Благоприобретенное право никогда не может стать несправедливостью», и он громким голосом кричит на весь мир: «Дворянство в прошлом имело счастье отличиться, теперь оно почивает на лаврах, или, говоря проще, разленилось; дворянство мощной рукой защищало князей, *а тем самым и народы,* и я позабочусь о том, чтобы эти великие деяния не были забыты, а моя возлюбленная «Adelszeitung» — requiescat in pace * — прекраснейшая в мире дама, и кто это отрицает, тот...»

Но тут благородный рыцарь летит с лошади, и на смену ему плетётся рысцой на ристалище г-н Фридрих, барон де ла *Мот Фуке.* Старый «светлогнедой» Росинант, у которого от продолжительного пребывания в конюшне отвалились подковы, — этот гиппогриф, который не был упитанным даже в лучшие свои времена и давно уже прекратил романтические прыжки под седлом северных богатырей, начал вдруг бить копытом землю. Г-н фон Фуке позабыл ежегодный поэтический комментарий к «Berliner politisches Wochenblatt»[128], приказал почистить панцырь, вывести старого слепого коня и с величием одинокого героя двинулся в путь, чтобы принять участие в крестовом походе идей времени. Но, чтобы честолюбивое бюргерское сословие не подумало, что надломленное копьё старого богатыря направлено против него, Фуке кидает ему вступительное слово[129]. Столь снисходительная милость заслуживает рассмотрения.

Вступительное слово поучает нас, что всемирная история существует не для того, чтобы осуществить понятие свободы, как весьма ошибочно полагает Гегель, а лишь для того, чтобы доказать необходимость существования трёх сословий, причём дворяне обязаны воевать, бюргеры — мыслить, крестьяне — пахать. Однако это не должны быть кастовые различия; сословия должны взаимно поддерживать и обновлять друг друга, но не путём неравных браков, а путём возведения в высшее сословие. Конечно, трудно понять, каким образом это «прозрачное, как родниковая вода, озеро» дворянства, которое образовалось из чистых источников, бивших с высот разбойничьих замков,

* — да почиет с миром. *Ред.*

может нуждаться ещё в каком-то освежающем пополнении. Но благородный барон разрешает людям, которые были не только бюргерами, но и «конюхами рыцарей», а, *может быть, даже портняжными подмастерьями,* обновлять дворянство. Однако г-н Фуке не говорит, каким образом дворянство должно обновлять другие сословия, — вероятно, с помощью опустившихся из рядов дворянства субъектов. Или же — поскольку г-н Фуке в своей доброте готов согласиться, что дворянство внутренне, собственно говоря, нисколько не лучше черни, — может быть, для дворянина возвышение в бюргерское сословие или даже в крестьянское сословие будет столь же почётно, как дворянский диплом для бюргера? В государстве г-на Фуке уж позаботятся о том, чтобы философия не очень-то поднимала голову. Кант со своими идеями вечного мира попал бы там на костёр, ибо при вечном мире дворяне не могли бы драться, в лучшем случае этим занимались бы разве лишь подмастерья.

Несомненно, что за своё основательное изучение истории и государствоведения г-н Фуке заслуживает возведения в мыслящее, т. е. бюргерское, сословие; он превосходно наловчился отыскивать среди гуннов и аваров, среди башкир и могикан и даже среди допотопных людей не только почтенную публику, но даже и знатное дворянство. К тому же он сделал совершенно новое открытие, — что в средние века, когда крестьяне были крепостными, они встречали любовь и ласку со стороны двух других сословий и платили им тем же. Его язык несравненен, он мечет в читателя «проникающие до самых корней размеры» и «умеет извлекать золото из явлений *в себе* (Гегель — Саул среди пророков) самых тёмных».

Et lux perpetua luceat eis * —

они поистине нуждаются в этом.

У покойной «Adelszeitung» было ещё так много прекрасных мыслей, например, мысль о дворянском землевладении и ещё сотни других, что восхвалять все эти мысли было бы невозможным делом. Но счастливейшая её мысль состояла, однако, в том, чтобы уже в самом первом своём номере поместить среди объявлений извещение об одном *неравном браке*. Готова ли она с такой же гуманностью причислить г-на фон Ротшильда к немецкому дворянству, — об этом она не сообщила. Да утешит господь бог горестных родителей, да возведёт усопшую в небесное графское достоинство.

Пусть спит она спокойно
До страшного суда! —

---

* — И пусть вечный свет просияет им. *Ред.*

Мы же споём ей реквием и произнесём надгробную речь, как это подобает честному бюргеру.

Tuba mirum spargens sonum
Per sepulcra regionum
Coget omnes ante thronum *.

Разве вы не слышите трубного гласа, опрокидывающего могильные плиты и заставляющего радостно колебаться землю, так что разверзаются гробницы? Настал судный день, день, который никогда больше не сменится ночью; дух, вечный царь, воссел на своём троне, и у ног его собираются народы земли, чтобы дать отчёт о своих помыслах и деяниях; новая жизнь пронизывает весь мир, и старое древо народов радостно колышет свои покрытые листвой ветви в дыхании утра, сбрасывая увядшие листья; ветер уносит их и собирает в один большой костёр, который сам бог зажигает своими молниями. Свершился суд над земными поколениями, суд, который дети прошлого прекратили бы столь же охотно, как процесс о наследстве; но вечный судия неумолим, и грозен его пронизывающий взор; талант, которого они не использовали, отнимается у них, и они низвергаются во тьму кромешную, где их не усладит ни единый луч духа.

Написано Ф. Энгельсом в январе — апреле 1840 г.

Напечатано в журнале «Telegraph für Deutschland» №№ 59 и 60; апрель 1840 г.

Подпись: Фридрих Освальд

Печатается по тексту журнала

Перевод с немецкого

* — Труба, доносящая дивный глас до гробниц всех стран света, кличет всех предстать перед господним престолом. *Ред.*

ЭРНСТ МОРИЦ АРНДТ

Как верный Эккарт из саги [130], стоит старый Арндт у Рейна, предостерегая немецких юношей, вот уже многие годы заглядывающихся на французскую Венерину гору, с высот которой манят их обольстительные пылкие девы — идеи. Но неистовые юноши не слушаются старого богатыря и устремляются туда, и не все остаются лежать обессиленные, как новый Тангейзер Гейне.

Такова позиция Арндта по отношению к современной немецкой молодёжи. Но как бы высоко вся молодёжь его ни почитала, его идеал немецкой жизни её не удовлетворяет; она желает большей свободы действий, более полной, ликующей жизненной силы, пламенного, бурного биения всемирно-исторических артерий, по которым течёт кровь Германии. Отсюда симпатия к Франции, разумеется, не симпатия, связанная с подчинением, о которой грезят французы, а более возвышенная и свободная, природу которой в противоположность тевтонской ограниченности так хорошо показал Бёрне в своём «Французоеде».

Арндт чувствовал, что современность ему чужда, что она чтит не его за его идею, а его идею чтит из уважения к его сильной, мужественной личности. И потому для него, как для человека, популярности которого способствовали его талант, убеждения, а также в течение ряда лет и самый ход событий, — стало обязанностью оставить своему народу памятник своего духовного развития, своего образа мыслей и своего времени. Это он и осуществил в своих нашумевших «Воспоминаниях о пережитых событиях» [131].

Отвлекаясь пока от тенденции книги Арндта, следует заметить, что и с эстетической стороны она во всяком случае представляет одно из интереснейших явлений. Мы уже давно

не слышали в нашей литературе такой сильной, выразительной речи, достойной иметь длительное влияние на многих представителей нашего молодого поколения. Лучше суровость, чем расслабленность! Ведь есть авторы, по мнению которых существо современного стиля заключается в том, чтобы всю остроту речи, всю её мускулатуру облечь в красивые, мягкие формы, хотя бы даже с риском впасть в женственность. Нет, уж лучше мужественная суровость арндтовского стиля, чем расплывчатость иных «современных» стилистов! Тем более, что Арндт, насколько это возможно, избежал причудливых особенностей стиля своих сотоварищей по 1813 г., и лишь употребление превосходной степени в абсолютном значении (свойственное южнороманским языкам) вносит в его речь элементы напыщенности. Такого ужасного пристрастия к иностранным словам, которое теперь снова в ходу, у Арндта даже искать нечего; он показывает, напротив, что мы можем обойтись, не испытывая затруднений, без прививки чужих ветвей к нашему языковому стволу. Право, колесница наших мыслей на многих и многих путях лучше может продвигаться с помощью немецких коней, чем с помощью французских или греческих, и вопрос не решается одними насмешками над крайностями пуристского направления.

Перейдём теперь к содержанию книги. Бо̀льшую часть её занимает набросанная подлинно поэтической рукой идиллия юношеского периода жизни. Навсегда может быть признателен провидению тот, кто провёл свои ранние годы, как Арндт! Не в пыли большого города, где радости отдельной личности подавляются интересами целого, не в детских приютах и филантропических тюрьмах, где заглушаются молодые побеги, — нет, под открытым небом, в лесу и в поле природа создавала стального мужа, на которого, как на северного богатыря, с удивлением взирает изнеженное поколение. Большая пластическая сила, с которой Арндт излагает этот период своей жизни, почти наводит на мысль, что пока наши писатели *переживают* такие идиллии, как Арндт, всякие идиллические *фантазии* излишни. Особенно чуждым покажется нашему веку самовоспитание юноши Арндта, которое соединяет в себе германское целомудрие со спартанской строгостью. Но эту строгость, которая так наивно, без всякой примеси бахвальства, свойственного Яну, напевает про себя своё hoc tibi proderit olim *, следует, как нельзя более, рекомендовать нашей изнеженной молодёжи. Нечего сказать, хороша опора отечества — молодёжь, которая, подобно бешеной собаке, боится холодной воды, кутается в три-четыре одеяния при малейшем морозе и считает для себя честью освободиться по слабосилию от военной

* — это когда-нибудь будет тебе на пользу. *Ред.*

службы! Говорить же о целомудрии в наше время, когда в каждом городе прежде всего осведомляются о том месте, «где домов последний ряд»[132], она считает преступлением. Я, право, не абстрактный моралист, мне ненавистно всякое аскетическое уродство, никогда не стану я осуждать грешную любовь, но мне больно, что строгая нравственность грозит исчезнуть, а чувственность пытается возвести себя на пьедестал. Перед лицом такого человека, как Арндт, проповедники практической эмансипации плоти всегда должны будут краснеть от стыда.

В 1800 г. Арндт занимает предоставленную ему должность. Полчища Наполеона наводняют Европу, и с ростом могущества императора французов растёт и ненависть к нему Арндта; грейфсвальдский профессор протестует от имени Германии против угнетения и вынужден бежать. Наконец, немецкий народ подымается, и Арндт возвращается обратно. Следовало бы пожелать, чтобы эта часть книги была изложена обстоятельнее; Арндт скромно умалчивает о национальном ополчении и его деяниях. Вместо того чтобы предоставить нам догадываться, что он не остался бездеятельным, ему следовало бы подробнее изобразить своё участие в движении того времени и рассказать со своей субъективной точки зрения историю тех дней. Последующие события изложены ещё короче. Следует отметить здесь, с одной стороны, всё более определённую склонность к ортодоксии в области религии и, с другой стороны, таинственную, почти верноподданническую и холопскую манеру, с которой Арндт говорит о своём отстранении от должности. Однако тот, на кого это произвело неприятное впечатление, мог убедиться из появившихся недавно в газетах объяснений самого Арндта, что он рассматривает своё восстановление в должности как акт *справедливости,* а не как дар милости, и что он ещё обладает своей прежней твёрдостью и решительностью.

Особенное значение, однако, приобретает книга Арндта благодаря одновременному изданию множества воспоминаний об освободительной войне. Таким образом опять живо встаёт перед нами то славное время, когда германская нация впервые за несколько столетий вновь поднялась и противопоставила всю свою силу и величие чужеземному игу. И нам, немцам, следует постоянно помнить о битвах того времени, чтобы заставить бодрствовать наше сонливое народное сознание, — не в том смысле, конечно, как это понимает партия, которая воображает, что всё уже свершила, и, почив на лаврах 1813 г., самодовольно созерцает себя в зеркале истории, но скорее в противоположном смысле. Ибо не свержение чужеземного господства, которое держалось только на атлантовых плечах Наполеона и по своей вопиющей противоестественности рано или поздно должно было пасть само собой, не завоёванная «свобода» были главнейшим

результатом борьбы, — результат этот заключался в самом факте борьбы и в одном её моменте, ясно ощущавшемся лишь весьма немногими современниками. Тот факт, что мы осознали ценность потерянных национальных святынь, что мы вооружились, не ожидая всемилостивейшего дозволения государей, что мы даже *заставили* властителей стать во главе нас *, словом, что мы выступили на одно мгновенье как источник государственной власти, как суверенный народ, — вот что было величайшим достижением тех лет. Поэтому после войны те люди, которые яснее всего это чувствовали и решительнее всех в этом направлении действовали, должны были казаться правительствам опасными. — Но как скоро опять задремала эта творческая сила! Из-за проклятой раздробленности воодушевление, столь необходимое стране в целом, поглощалось отдельными её частями, общегерманские цели разменивались на множество провинциальных интересов. В результате стало невозможным заложить в Германии основу государственной жизни, подобную той, какую создала себе Испания в конституции 1812 года[133]. Напротив, наши подавленные гнётом сердца не устояли перед тёплым весенним дождём всевозможных обещаний, которые неожиданно посыпались на нас из «высших сфер», а мы, глупцы, и не подумали, что есть обещания, нарушение которых с точки зрения нации совершенно непростительно, но с личной точки зрения считается очень легко извинительным. (?) Потом начались конгрессы, они дали немцам время выспаться после освободительного угара, чтобы, проснувшись, опять вернуться к старым отношениям его величества и верноподданных. Кто ещё не утихомирился и не мог отучиться от привычки оказывать воздействие на нацию, того все силы времени гнали в тупик тевтономании. Лишь немногие исключительные умы пробились сквозь лабиринт и нашли путь, ведущий к истинной свободе.

Тевтономаны хотели дополнить дело освободительной войны и освободить Германию, вернувшую себе материальную независимость, также и от духовной гегемонии чужеземцев. Но именно потому тевтономания стала отрицанием, а то, чем она кичилась, как положительным, было погребено во мраке неопределённости и никогда полностью не поднялось оттуда; то же, что вышло на дневной свет разума, большей частью оказывалось в достаточной мере бессмысленным. Всё это миросозерцание было философски несостоятельно, ибо оно утверждало, что весь мир был создан ради немцев, а сами немцы давно достигли наивысшей ступени развития. Тевтономания была отрицанием, абстракцией

* Ср. по этому вопросу: Karl Bade. «Napoleon im Jahre 1813». Altona, 1840 [Карл Баде. «Наполеон в 1813 году». Альтона, 1840].

в гегелевском смысле. Она создавала абстрактных немцев, отметая всё то, что не было истинно немецким до шестьдесят четвёртого поколения предков и не выросло из народных корней. Даже то, что казалось в ней положительным, было отрицательным, ибо привести Германию к идеалам тевтономании можно было только путём отрицания целого тысячелетнего пути развития; она хотела, следовательно, отбросить нацию вспять, к германскому средневековью или даже к чистоте первобытного тевтонства из Тевтобургского леса. Выразителем крайностей этого направления стал Ян. Результатом этой односторонности явилось провозглашение немцев избранным народом Израиля и игнорирование бесчисленных ростков всемирно-исторического значения, которые произрастали не на немецкой почве. С особой силой и больше всего иконоборческая ярость обрушилась на французов, чьё нашествие было отражено и чья гегемония во всём внешнем основана на том, что они во всяком случае легче всех других народов усваивают *форму* европейской образованности, цивилизацию. Великие, вечные результаты революции подверглись глумлению как «романская мишура» или даже «романское шарлатанство»; никто не подумал о родстве этого гигантского народного дела с народным подъёмом 1813 года; всё, что принёс Наполеон: эмансипацию евреев, суд присяжных, здоровое частное право вместо схоластики пандектов — всё это подверглось осуждению только из-за личности инициатора. Французоненавистничество стало обязанностью, всякое воззрение, сумевшее стать выше этого, клеймилось как иноземщина. Таким образом, и патриотизм стал по существу чем-то отрицательным и в борьбе того времени оставил отечество без поддержки, изощряясь в то же время в изобретении исконно немецких высокопарных выражений взамен давно укоренившихся в немецком языке иностранных слов. Если бы это направление было конкретно немецким, если бы оно рассматривало немца таким, каким он стал в результате двухтысячелетнего развития истории, если бы оно не проглядело существеннейшего момента нашего назначения — быть стрелкой на весах европейской истории и следить за развитием соседних народов,— оно бы избежало всех своих ошибок. — Но, с другой стороны, нельзя также не отметить, что тевтономания была необходимой ступенью развития нашего народного духа и образовала с последующей ступенью ту противоположность, на плечах которой покоится современное миросозерцание.

Этой противоположностью тевтономании был космополитический либерализм южногерманских сословных собраний, отрицавший национальные различия и ставивший своей целью образование великого, свободного, объединённого человечества. Он соответствовал религиозному рационализму, с которым имел

общий источник в филантропии прошлого века, между тем как тевтономания вела последовательно к теологической ортодоксии, куда со временем пришли почти все её приверженцы (Арндт, Стеффенс, Менцель). Односторонности космополитического свободомыслия часто вскрывались его противниками, правда, тоже с односторонней точки зрения, поэтому я могу остановиться на этом направлении коротко. Июльская революция, казалось, благоприятствовала ему сначала, однако это событие было использовано всеми партиями. Фактическое уничтожение тевтономании, или, вернее, её жизнеспособности, датируется с июльской революции и было заложено в ней. Но в то же время произошло и крушение мирового гражданства, ибо важнейшее значение великой недели заключалось именно в восстановлении французской нации в качестве великой державы, что побудило и другие нации стремиться к более сильной внутренней спаянности.

Ещё до этого недавнего мирового потрясения два человека трудились в тиши над развитием немецкого духа, над современным развитием, как его обычно называют, два человека, которые при жизни почти не знали друг друга, и лишь после их смерти стало ясно, что они взаимно друг друга дополняют, — эти двое были *Бёрне* и *Гегель*. Часто, и совершенно несправедливо, Бёрне клеймили как космополита, но он был немцем больше, чем его враги. Журнал «Hallische Jahrbücher» связал недавно тему «политической практики» с именем г-на фон Флоренкура [134]; но последний на самом деле не является её представителем. Он стоит на той точке, где соприкасаются крайности тевтономании и космополитизма, как это было в буршеншафтах [135], и его лишь поверхностно затронули позднейшие этапы развития национального духа. Бёрне — вот кто человек политической практики, и историческое его значение в том и заключается, что он вполне осуществил это призвание. Он сорвал с тевтономании её блестящее мишурное одеяние и в то же время безжалостно раскрыл наготу космополитизма, питавшегося лишь бессильными благими пожеланиями. Он обратился к немцам со словами Сида: Lengua sin manos, cuemo osas fablar? * Никто не умел так изображать величие дела, как Бёрне. Всё в нём — жизнь, всё — мощь. Лишь о *его* сочинениях можно сказать, что это — *деяния* во имя свободы. Не говорите мне здесь об «определениях рассудка», о «конечных категориях»! В том, как Бёрне понимал положение, занимаемое европейскими нациями, и их назначение, нет ничего спекулятивного. Но Бёрне первый правдиво осветил взаимоотношения Германии и Франции и этим оказал идее бо̀льшую услугу, чем гегельянцы, которые

* — Язык без рук, как дерзаешь ты говорить? *Ред.*

в это время учили наизусть «Энциклопедию» Гегеля [136] и думали, что они тем самым сделали достаточно для своего века. Именно то освещение вопроса, которое даёт Бёрне, и показывает, как высоко он стоит над плоским космополитизмом. Разумная односторонность была так же необходима Бёрне, как Гегелю чрезмерный схематизм; но вместо того, чтобы понять это, мы ничего не видим за грубоватыми и часто парадоксальными аксиомами «Парижских писем».

Рядом с Бёрне и в противовес ему — Гегель, человек мысли, преподнёс нации свою, уже готовую систему. Власть имущие не взяли на себя труда проникнуть в смысл неясных форм системы и тяжеловесного стиля Гегеля; да и как могли они знать, что из тихой гавани теории эта философия отважится выйти в бурное море событий, что она уже обнажает меч, чтобы ополчиться как раз на практически существующее положение вещей? Ведь сам Гегель был таким солидным ортодоксальным человеком, и полемика его была направлена прямо против неодобряемых государственной властью течений, против рационализма и космополитического либерализма! Но господа, сидевшие у руля, не понимали, что эти направления оспаривались лишь для того, чтобы дать место высшему, и что новое учение должно сначала утвердиться, получив признание нации, чтобы затем иметь возможность свободно и последовательно развить свои жизненные принципы. Когда Бёрне нападал на Гегеля, он был со своей точки зрения совершенно прав, но когда власть покровительствовала Гегелю, когда она возвела его учение чуть ли не в ранг прусской государственной философии, она попала впросак и теперь, очевидно, раскаивается в этом. И неужели Альтенштейн, принадлежавший, правда, к более либеральному времени и стоявший на более возвышенной точке зрения, мог иметь такую свободу действий, что можно всё отнести на его счёт? Но как бы то ни было, когда после смерти Гегеля его доктрины коснулось свежее дыхание жизни, из «прусской государственной философии» выросли побеги, какие не снились ни одной партии. Штраус — на поприще теологии, Ганс и Руге — на поприще политики останутся знамениями своего времени. Только теперь слабые туманные пятна спекулятивной философии превратились в светящиеся звёзды идей, которые должны будут освещать путь движению века. Можно сколько угодно ставить в укор эстетической критике Руге, что она страдает трезвостью и схематизмом доктрины; заслугой его остаётся то, что он привёл политическую сторону гегелевской системы в соответствие с духом времени и оживил к ней интерес нации. Ганс сделал это лишь косвенно, продолжив философию истории до нашего времени; Руге открыто выразил свободомыслие гегельянства, Кёппен присоединился к нему;

оба не побоялись вражды и продолжали идти своим путём, не останавливаясь даже перед опасностью раскола школы, и потому честь и слава их дерзанию! Вдохновенная, непоколебимая вера в идею, которая свойственна новогегельянству, есть единственная крепость, куда могут надёжно укрыться свободомыслящие, если поощряемая свыше реакция одержит над ними временную победу.

Таковы последние этапы развития немецкого политического духа, и задача нашего времени заключается в том, чтобы завершить взаимопроникновение идей Гегеля и Бёрне. В младогегельянстве есть уже изрядная доля Бёрне, и немало статей в «Hallische Jahrbücher» Бёрне подписал бы не задумываясь. Но необходимость соединения мысли с делом частью ещё недостаточно осознана, частью ещё не проникла в нацию. Бёрне всё ещё рассматривается кое-где как прямая противоположность Гегелю; но так же, как не следует судить о практическом значении Гегеля для современности (не о его философском значении для всех времён) по чисто теоретической стороне его системы, точно так же и по отношению к Бёрне не следует ограничиваться плоской критикой его односторонностей и экстравагантностей, которые никогда не отрицались.

Думаю, что этим я достаточно охарактеризовал отношение тевтономании к нашему времени, чтобы перейти к более детальному рассмотрению отдельных её сторон, освещённых Арндтом в его книге. Глубокая пропасть, отделяющая Арндта от теперешнего поколения, яснее всего видна в том, что для него в государственной жизни безразлично именно то, за что мы готовы отдать кровь и жизнь. Арндт объявляет себя решительным монархистом — допустим. Но конституционным или абсолютистским — об этом он даже не упоминает. Спорный пункт вот в чём: Арндт и все его сторонники видят благо государства в том, что государь и народ привязаны друг к другу искренней любовью и сходятся в стремлении к всеобщему благу. Для нас, наоборот, незыблемо, что отношения между правящими и управляемыми должны быть установлены на почве *права* раньше, чем они могут стать и оставаться сердечными. Сначала право, потом справедливость! Едва ли найдётся такой плохой государь, который не любил бы своего народа и — я говорю здесь о Германии — не был бы любим своим народом уже в силу того, что он его государь? Но какой государь смеет похвалиться, что с 1815 г. он значительно продвинул вперёд свой народ? Не наше ли это собственное творение — всё то, чем мы обладаем, разве оно не наше, вопреки контролю и надзору? Можно разглагольствовать о любви государя и народа друг к другу, и с тех пор, как великий поэт [137], сочинивший «Хвала тебе, в венке победном!», пел: «Любовь свободных охраняет

вершины те, где восседает на тронах сонм князей», с тех самых пор на эту тему наболтали бесконечно много всякого вздора. Грозящий нам сейчас с известной стороны образ правления можно было бы назвать реакцией, соответствующей духу времени; патримониальные суды для создания высшего дворянства, цехи для восстановления «почтенного» бюргерского сословия, поощрение всех так называемых исторических ростков, которые являются, собственно говоря, старыми обрубленными сучками.

Но не только в этом пункте тевтономания отдала в жертву решительной реакции свободу своей мысли. Её идеи государственного устройства также нашёптаны ей господами из «Berliner politisches Wochenblatt». Больно было видеть, как даже положительный, спокойный Арндт дал себя прельстить софистической мишурой «органического государства». Фразы об историческом развитии, об использовании данных обстоятельств, об организме и т. д., должно быть, имели для своего времени очарование, о котором мы не можем составить себе никакого представления, ибо мы видим, что это большей частью красивые слова, в которых нет серьёзного соответствия с их собственным значением. Надо, наконец, покончить со всеми этими призраками! Что̀ вы понимаете под органическим государством? Такое государство, установления которого развивались в течение столетий вместе с нацией и из неё, а не конструировались из теории. Очень хорошо. А в применении к Германии? Этот организм, видите ли, заключается в том, что граждане государства подразделяются на дворян, горожан и крестьян вкупе со всем, что этому сопутствует. Всё это должно заключаться в слове «организм» in nuce *. Разве это не жалкая, не позорная софистика? Саморазвитие нации — разве это не выглядит точь-в-точь так же, как свобода? Вы стараетесь схватить её обеими руками и ловите — весь гнёт средневековья и ancien régime **. К счастью, это фокусничество нельзя отнести на счёт Арндта. Не приверженцы сословных делений, а мы, их противники, хотим органической государственной жизни. Речь идёт пока вовсе не о «теоретической конструкции»; речь идёт о том, чем нас хотят прельстить, — о саморазвитии нации. Только мы относимся серьёзно и искренне к этому; но те господа не знают, что̀ всякий организм становится неорганическим, коль скоро умирает; они приводят в движение гальваническим током трупы прошлого и хотят нас уверить, что это не механизм, а жизнь. Они хотят способствовать саморазвитию нации и заковывают её ноги в колодки абсолютизма, чтобы она быстрее продвигалась

* — в зародыше. *Ред.*
** — старый порядок. *Ред.*

вперёд. Они не хотят знать, что то, что они называют теорией, идеологией или ещё бог знает чем, давно уже перешло в плоть и кровь народа и частью уже вошло в жизнь, что в этом вопросе не мы, а *они* блуждают в области утопических теорий. Ибо то, что полстолетие тому назад действительно было ещё теорией, развилось со времени революции как самостоятельный момент в государственном организме. И, что важнее всего, разве развитие человечества не стоит выше развития нации?

А порядки сословного строя? Никакой перегородки между горожанами и крестьянами при нём не существует, даже историческая школа не может этого серьёзно отрицать; эта перегородка устанавливается только pro forma, чтобы сделать для нас более приемлемым обособление дворянства. Всё вертится вокруг дворянства, с падением дворянства падёт и сословный строй. Но с сословием дворянства дело обстоит ещё и хуже, чем с его состоянием *. Ведь наследственное, основанное на майорате сословие, безусловно, представляет по современным понятиям архибессмыслицу. Другое дело средние века! Тогда и в имперских городах (как, например, в Бремене ещё и теперь) цехи и их привилегии были наследственными, там существовали поколения пекарей, поколения лудильщиков. И в самом деле, что значит дворянская спесь по сравнению с сознанием: мои предки были пивоварами до двадцатого колена! Кровь мясников, или, по более поэтической бременской терминологии, живодёров, ещё течёт в жилах дворян, воинственное призвание которых, установленное г-ном Фуке, как раз и состоит в непрекращающемся убиении и живодёрстве. Смешна претензия со стороны дворянства считать себя сословием, ибо по законам всех государств ему вовсе не принадлежит исключительное право на какое-либо занятие, будь то военное дело, будь то крупное землевладение. Ко всякому сочинению о дворянстве можно было бы поставить эпиграфом слова трубадура Гийома де Пуатье: «Эта песня ни о чём». И так как дворянство чувствует своё внутреннее ничтожество, то ни один дворянин не может скрыть своей скорби по этому поводу, начиная с весьма остроумного барона фон Штернберга и кончая весьма скудоумным К. Л. Ф. В. Г. фон Альвенслебеном. Совершенно неуместна та терпимость, с которой предоставляют дворянству удовольствие считать себя чем-то особым, если только оно не требует себе ещё каких-нибудь привилегий. Ибо пока и поскольку дворянство будет представлять собой нечто особое, постольку оно захочет и должно будет иметь привилегии. Мы остаёмся при нашем требовании: никаких сословий, а лишь великая, единая, равноправная нация граждан!

---

* Игра слов: «Stand» — сословие, «Bestand» — состояние. *Ред.*

Другое требование, предъявляемое Арндтом своему государству, — майораты, вообще аграрное законодательство, устанавливающее для землевладения неизменные отношения. И этот пункт также, независимо от общего его значения, заслуживает внимания уже потому, что упомянутая, соответствующая духу времени реакция грозит и в этой области вернуть положение вещей к периоду до 1789 года. Ведь в самое недавнее время многим было даровано дворянское звание под условием основать майорат, гарантирующий благосостояние семьи! — Арндт — решительный противник неограниченной свободы и дробления землевладения; он видит, что неизбежным следствием этого является разделение земли на парцеллы, причём ни одна из них не может прокормить своего хозяина. Но он не видит, что именно полная свобода земельной собственности даёт возможность в общем и целом восстановить всё то равновесие, которое она, конечно, в отдельных случаях может нарушать. Между тем запутанное законодательство большинства германских государств и столь же запутанные проекты Арндта не только не устраняют возможных затруднений в аграрных отношениях, но в высшей степени усложняют их; в то же время при возникновении неурядиц они мешают добровольному восстановлению должного порядка, вызывают необходимость чрезвычайного вмешательства государства и тормозят совершенствование этого законодательства множеством мелочных, но неизбежных соображений частного порядка. Напротив, свобода земли не оставляет места для какой-либо крайности: ни для превращения крупных землевладельцев в аристократию, ни для раздробления земельных угодий на слишком мелкие, становящиеся бесполезными клочки земли. Если одна чаша весов опускается слишком низко, то на другой тотчас же происходит концентрация содержания, и равновесие восстанавливается. И если даже земельная собственность переходит из рук в руки, я всё же предпочитаю волнующийся океан с его безграничной свободой маленькому озеру с его спокойной гладью, с его миниатюрными волнами, прерываемыми на каждом шагу то откосом берега, то корнем дерева, то камнем. Разрешая учреждение майоратов, государство не только даёт согласие на образование аристократии: нет, это сковывание землевладения, как и всякое неотчуждаемое наследственное право, работает прямо на революцию. Если лучшая часть земли закреплена за отдельными семьями и делается недоступной остальным гражданам, не есть ли это прямой вызов народу? Разве институт майората не основан на таком понимании собственности, которое давно уже не соответствует нашим взглядам? Разве одно поколение имеет право неограниченно распоряжаться собственностью всех будущих поколений, которой оно в настоящий момент

пользуется и управляет? Как будто свобода собственности не уничтожается таким самоуправством, которое лишает этой свободы всех потомков! Как будто такое прикрепление человека к земле может действительно сохраниться навеки! Впрочем, внимание, которое Арндт уделяет земельной собственности, вполне заслужено, и важность предмета, пожалуй, была бы достойна обстоятельного обсуждения с точки зрения современности и целиком своевременна. Все прежние теории страдают наследственной болезнью немецких учёных, усматривающих свою самостоятельность в том, что каждый создаёт для себя особую систему.

Если ретроградные стороны тевтономании и заслужили более внимательного рассмотрения отчасти из уважения к человеку, защищающему их по убеждению, отчасти вследствие поощрения, которого они недавно удостоились в Пруссии, то другое направление тевтономании следует отвергнуть тем решительнее, что в настоящий момент оно угрожает снова восторжествовать у нас, — это французоненавистничество. Я не стану вступать в спор с Арндтом и прочими деятелями 1813 г., но подобострастная, беспринципная травля, поднятая теперь во всех газетах против французов, противна мне до глубины души. Нужна высокая степень верноподданности, чтобы из июльского трактата [138] вынести убеждение, будто восточный вопрос является для Германии вопросом жизни и будто Мухаммед-Али представляет опасность для нашего народа. С этой точки зрения Франция поддержкой египтянина совершила, конечно, по отношению к немецкой национальности такое же преступление, в каком она провинилась в начале этого века. Печально, что вот уже в течение полугода нельзя взять в руки ни одной газеты, чтобы не натолкнуться на вновь ожившее неистовое французоедство. И для чего всё это? Чтобы способствовать приросту владений русских и усилению торговой мощи англичан настолько, чтобы они могли нас, немцев, окончательно задушить и раздавить! Принцип равновесия, проводимый Англией, и система России — вот исконные враги европейского прогресса, а не Франция и её движение. Но так как два германских государя сочли за благо присоединиться к трактату, вопрос вдруг становится немецким, Франция делается старым, исконным безбожным «романским» врагом, а совершенно естественные меры по вооружению, принятые действительно оскорблённой Францией, — дерзким вызовом, брошенным немецкой нации. Глупую болтовню нескольких французских журналистов по поводу рейнской границы считают заслуживающей пространных возражений, которых французы, к сожалению, совсем не читают, и песню Беккера «Они его не получат» [139] хотят par force *

* — насильно. *Ред.*

сделать народной песней. Я охотно отдаю дань успеху песни Беккера и совсем не хочу входить в рассмотрение её поэтического содержания, меня даже радует, когда я слышу такой немецкий образ мыслей с левого берега Рейна, но тем не менее, солидаризируясь с уже появившимися по этому вопросу в настоящем журнале статьями, которые мне только что попались на глаза, я нахожу смешными потуги возвести скромное стихотворение в ранг национального гимна. «Они его не получат!» Стало быть, опять отрицание? Неужели вы можете удовлетвориться народной песней, содержащей только отрицание? Неужели немецкое национальное чувство может найти опору только в полемике против заграницы? Текст «Марсельезы», несмотря на всё вдохновение, — не очень высокого достоинства, но насколько благороднее здесь выход за пределы национально-ограниченного к общечеловеческому. И после того как у нас оторвали Бургундию и Лотарингию; после того как мы допустили, чтобы Фландрия стала французской, а Голландия и Бельгия приобрели независимость; после того как Франция с присоединением Эльзаса продвинулась уже до Рейна и в наших руках осталась лишь относительно малая часть некогда немецкого левого берега Рейна, — мы не стыдимся чваниться и вопить: а последней пяди вам всё-таки не получить! Ох уж эти немцы! Если бы французы получили и Рейн, то мы со смехотворнейшей надменностью всё же возгласили бы: Они его не получат, свободный немецкий Везер и т. д. вплоть до Эльбы и Одера, пока Германия не была бы поделена между французами и русскими и нам бы оставалось только петь: Они его не получат, свободный поток немецкой теории, доколе он спокойно катит свои волны в океан бесконечности, доколе на дне его шевелит плавниками хоть одна непрактичная мудрствующая рыбёшка! И всё это вместо того, чтобы принести глубокое покаяние за грехи, из-за которых мы потеряли все эти прекрасные земли, за разобщённость и предательство идеи, за провинциальный патриотизм, жертвующий целым из-за местных выгод, и за отсутствие национального сознания. Правда, у французов есть такая навязчивая идея, что Рейн составляет якобы их собственность, но единственным достойным немецкого народа ответом на это заносчивое требование является арндтовское восклицание: «Прочь из Эльзаса и Лотарингии!»

Дело в том, что я придерживаюсь, — может быть, в противоположность многим, взгляды которых я вообще разделяю, — той точки зрения, что для нас возврат говорящего по-немецки левого берега Рейна — дело национальной чести, германизация отложившихся Голландии и Бельгии — политическая необходимость. Неужели мы можем допустить в этих странах окончательное подавление немецкой национальности, в то

время как на востоке славянство подымается всё с большей силой? Неужели мы заплатим за дружбу Франции отказом от немецкого характера наших лучших провинций? Неужели нам следует примириться с завоеваниями, едва имеющими столетнюю давность, причём завоеватель даже не сумел ассимилировать того, что было им захвачено, и неужели мы должны считать трактаты 1815 г.[140] за приговор мирового духа в последней инстанции?

Но, с другой стороны, мы не будем достойны эльзасцев, пока не сможем дать им того, чем они располагают сейчас, — свободной общественной жизни в рамках великой державы. Нет сомнения, что нам придётся ещё раз померяться силами с Францией, и тогда будет видно, кто достоин левого берега Рейна. А до тех пор мы можем спокойно предоставить разрешение вопроса развитию нашей народности и мирового духа, до тех пор мы будем работать для достижения ясного взаимопонимания между европейскими нациями и стремиться к внутреннему единству — первой нашей потребности и основе нашей будущей свободы. Пока наше отечество будет оставаться раздробленным, до тех пор мы — политический нуль, до тех пор общественная жизнь, завершённый конституционализм, свобода печати и все прочие наши требования — одни благие пожелания, которым не суждено осуществиться до конца; вот к чему следует стремиться, а не к истреблению французов!

И при всём этом тевтономанское отрицание всё ещё не выполнило своей задачи до конца: ещё много осталось такого, что следует отправить во-свояси — за Альпы, за Рейн и за Вислу. Русским мы оставим пентархию[141], итальянцам — их папизм и всё с ним связанное, их Беллини, Доницетти и даже Россини, если они хотят его хвастливо противопоставить Моцарту и Бетховену, французам — их высокомерные отзывы о нас, их водевили и оперы, их Скриба и Адана. Все эти нелепые чужеземные повадки и моды, все излишние иностранные слова мы прогоним туда, откуда они пришли; мы перестанем быть посмешищем для иностранцев и сольёмся в единый, неделимый, мощный и — так угодно богу — *свободный* немецкий народ.

Написано Ф. Энгельсом в октябре — декабре 1840 г.

Напечатано в журнале «Telegraph für Deutschland» №№ 2, 3, 4 и 5; январь 1841 г.

Подпись: Ф. О.

Печатается по тексту журнала

Перевод с немецкого

«ВОСПОМИНАНИЯ» ИММЕРМАНА

ПЕРВЫЙ ТОМ. ГАМБУРГ, ГОФМАН И КАМПЕ. 1840 *

Известие о смерти Иммермана было тяжёлым ударом для нас, жителей Рейнской области, не только вследствие значения его как поэта, но и как человека, хотя о личности Иммермана можно ещё скорее, чем об Иммермане-поэте, сказать, что значение её только начало по-настоящему проявляться. Он находился в своеобразном отношении к молодым литературным силам, недавно объявившимся на Рейне и в Вестфалии; ведь в литературном отношении Вестфалия и Нижний Рейн тесно связаны, несмотря на резкое до сих пор разделение в политическом отношении, и недаром «Rheinisches Jahrbuch»[142] является объединяющим центром для авторов обеих провинций. Насколько Рейнская область сторонилась до сих пор литературы, настолько стараются теперь рейнские поэты выступить в качестве представителей своей родины, действуя при этом, если и не по единому плану, то всё же с устремлением к *единой* цели. Подобное устремление редко обходится без центра в виде какой-либо сильной личности, которой подчиняются более молодые поэты, нисколько при этом не поступаясь своей самостоятельностью, — и этим центром для рейнских поэтов, казалось, готовился стать Иммерман. Несмотря на кое-какие предубеждения против жителей Рейнской области, он мало-помалу сроднился с ними; он открыто примирился с современным литературным направлением, к которому принадлежала вся молодёжь; он проникся новыми, свежими веяниями, и его произведения стали встречать всё большее признание. Благодаря этому всё более расширялся круг молодых поэтов, собиравшихся

* Immermanns Memorabilien. Erster Band. Hamburg, Hoffmann und Campe. 1840. *Ред.*

вокруг него и прибывавших к нему из соседних местностей; сколько раз, например, Фрейлиграт, когда он ещё писал в Бармене фактуры и составлял текущие счета, захлопывал мемориал и гроссбух, чтобы провести день-другой в обществе Иммермана и дюссельдорфских художников! И вот Иммерман занял видное место в зарождавшихся кое-где мечтах о рейнсковестфальской поэтической школе; он был связующим звеном между провинциальной и общегерманской литературой, пока не созрела слава Фрейлиграта. Кто способен разбираться в подобных взаимоотношениях и связях, для того это давно уже не составляло тайны; ещё год назад Рейнхольд Кёстлин наряду с другими отмечал в «Europa», что Иммерману предстоит занять то место, которое занимал Гёте на склоне своих лет. Смерть разбила все эти надежды и мечты о будущем.

Несколько недель спустя после смерти Иммермана появились его «Воспоминания». Но вполне ли уже созрел он для того, — ведь он был ещё человеком средних лет, — чтобы писать свои собственные мемуары? Его судьба даёт на этот вопрос утвердительный ответ, его книга—отрицательный. Но мы и не должны рассматривать «Воспоминания» как расчёты старца с жизнью, заявляющего тем самым о завершении своего жизненного пути. Иммерман подводил скорее итоги более раннему, исключительно романтическому периоду своей деятельности, и поэтому на его книге лежит, конечно, печать какого-то иного духа, чем на произведениях того периода. К тому же огромные перемены, происшедшие за последнее десятилетие, отодвинули описанные в ней события в такую даль, что даже ему, их современнику, они казались чем-то отошедшим в историческое прошлое. И всё же, мне кажется, я вправе сказать, что десять лет спустя Иммерман сумел бы более свободно и широко охватить события своего времени и отнёсся бы по-другому к освободительной войне — основному стержню своего повествования. Как бы то ни было, но «Воспоминания» приходится брать такими, какие они есть.

Если уже в «Эпигонах» прежний романтик стремился достичь вершин гётевской пластики и покоя, если «Мюнхгаузен» уже целиком написан в современной поэтической манере, то посмертное произведение Иммермана показывает ещё с большей ясностью, как высоко умел он ценить новейшие литературные достижения. Стиль, а вместе с тем и форма восприятия совершенно современные; только более продуманное содержание, более строгое распределение материала, резко выраженное своеобразие характеров и антисовременное, хотя и довольно замаскированное, настроение автора выделяют эту книгу из массы описаний, характеристик, мемуаров, бесед, ситуаций, положений и т. д., которыми ныне насыщена наша литература, томящаяся по здоровой поэтической атмосфере. При этом

у Иммермана достаточно такта, чтобы не так уж часто привлекать на форум рефлексии вещи, которые нуждаются в ином судилище, чем трибунал голого рассудка.

Темой лежащего перед нами первого тома является «Молодёжь двадцать пять лет тому назад» и господствовавшие среди неё влияния. Во вступительном «Обращении» самым точным образом объясняется характер всего произведения. С одной стороны, современный стиль, современные словечки, даже современные принципы, а с другой — особенности автора, давно уже утратившие значение для широкого круга читателей. Иммерман пишет, как он довольно сухо отмечает, для современных немцев, для тех, кто одинаково далёк от крайностей немецкого национализма и космополитизма; нацию он понимает в совершенно современном смысле и выдвигает предпосылки, которые, если их логически развить, привели бы к утверждению суверенности, как назначению народа; он решительно высказывается против «недостатка веры в себя, мании прислуживаться и унижаться», которой страдают немцы. И всё же наряду с этим у Иммермана особое пристрастие к пруссачеству, в пользу которого он может привести лишь очень слабые доводы, и такое холодное, равнодушное упоминание о конституционных стремлениях в Германии, которое совершенно ясно показывает, что Иммерман всё ещё никак не уразумел единства всех сторон современной духовной жизни. Мы ясно видим, что понятие «современное» ему вовсе не по душе, потому что он восстаёт против многих факторов этого «современного», хотя в то же время и не может отказаться от этого понятия.

Собственно мемуары начинаются с «Воспоминаний мальчика». Иммерман остаётся верен своему обещанию рассказывать лишь о тех моментах, когда «история совершала своё шествие через него». Вместе с ростом сознания мальчика нарастают и мировые события, возводится колоссальное здание, свидетелем падения которого ему пришлось быть. Волны истории, вначале бушевавшие вдали, в битве при Иене разрушают плотину Северной Германии, разливаются по самодовольной Пруссии, подтверждая правильность изречения великого короля «Après moi le déluge» * также, в частности, и для государства Иммермана, и затопляют в первую очередь его родной город — Магдебург. Эта часть книги — лучшая. Иммерман более силен в повествовании чем в рассуждении, и ему отлично удалось изобразить отражение мировых событий в сердце отдельного человека. К тому же это как раз тот пункт, начиная с которого он открыто, — правда, только на время — примыкает к делу прогресса. Для него, как и для всех добровольцев 1813 г., Пруссия

* — «После меня хоть потоп» (изречение, приписываемое Людовику XV). *Ред.*

до 1806 г. представляет ancien régime * этого государства, но та же Пруссия после 1806 г., — с чем теперь менее охотно соглашаются, — совершенно возродившееся государство с новым порядком вещей. Но возрождение Пруссии — это особый вопрос. Первое возрождение Пруссии — дело великого Фридриха — так прославляли в связи с прошлогодним юбилеем, что нельзя понять, каким образом двадцатилетнее междуцарствие могло вызвать необходимость второго возрождения. А затем нас уверяют, что, несмотря на двукратное огненное крещение, ветхий Адам в последнее время снова начал подавать заметные признаки жизни. Однако в рассматриваемом разделе Иммерман избавляет нас от прославлений status quo **, и лишь дальше мы увидим яснее, где расходятся пути Иммермана и нового времени.

«Молодёжь, до вступления её в общественную жизнь, воспитывают семья, школа, литература. Для того поколения, о котором идёт речь, четвёртым средством воспитания являлся ещё деспотизм. Семья лелеет молодёжь, школа изолирует её, а литература опять выводит на простор; деспотизм же дал нам начала характера».

Часть книги, содержащая размышления, составлена на основе этой схемы, которую нельзя не одобрить, так как большим преимуществом её является возможность рассматривать ход развития сознания в последовательной смене его ступеней. — Раздел книги, посвящённый семье, вполне хорош, пока речь идёт о *старой* семье, и остаётся только пожалеть, что Иммерман не попытался связать в одно целое светлые и теневые стороны. Все его замечания здесь в высшей степени удачны. Но зато его взгляд на *новую* семью опять-таки показывает, что он всё ещё не освободился от старых предубеждений и от недовольства явлениями последнего десятилетия. Конечно, «патриархальное благодушие», удовлетворённость домашним очагом всё более уступают место недовольству, неудовлетворённости радостями семейной жизни, но зато всё более исчезает и филистерство патриархального быта, ореол ночного колпака, — и указываемые Иммерманом почти совсем правильно, хотя и слишком резко, причины недовольства как раз и являются симптомами ещё борющейся, незавершённой эпохи. Век, предшествовавший чужеземному господству, был завершён и как таковой носил на себе печать покоя, но также и бездеятельности; он влачил своё существование, тая в себе зародыш разложения. Наш автор мог бы сказать совсем кратко: новая семья не может освободиться от некоторого чувства неудобства потому, что к ней предъявляются новые требования,

* — старый порядок. *Ред.*
** — существующего положения. *Ред.*

которые она не умеет ещё сочетать со своими собственными правами. Общество, как соглашается и Иммерман, стало другим; появился совершенно новый момент — общественная жизнь; литература, политика, наука — всё это проникает теперь глубже в семью, и ей трудно разместить всех этих чужих гостей. В этом всё дело! В семье ещё слишком сильны старые обычаи, чтобы столковаться и наладить хорошие отношения с пришельцами, и всё-таки здесь возрождение семьи безусловно происходит; мучительный процесс должен быть, наконец, пройден, и мне кажется, что старая семья действительно нуждается в этом. Впрочем, Иммерман изучал современную семью как раз в самой оживлённой, особенно подверженной современным влияниям части Германии, на Рейне, а здесь ведь всего резче сказалось недовольство, вызываемое переходным процессом. В провинциальных городах центральной Германии старая семья всё ещё продолжает существовать под сенью единоспасающего шлафрока; общество находится здесь ещё на уровне 1799 года; от общественной жизни, литературы, науки отделываются с полным хладнокровием и спокойствием, и никто не позволяет выбить себя из привычной колеи. — В подтверждение сказанного им о старой семье автор приводит ещё «педагогические анекдоты» и затем заканчивает повествовательную часть своей книги главой о «дяде», характерной фигуре старого времени. Воспитание, получаемое подрастающим поколением в семье, закончено; молодёжь бросается в объятия науки и литературы. Здесь начинаются менее удавшиеся части книги. Что касается ученического периода, то он протекал у Иммермана в то время, когда душа всякой науки, философия, и основа знаний, преподносимых юношеству, — изучение древности, находились в процессе головокружительного преобразования, и Иммерману не посчастливилось в качестве ученика до конца участвовать в этом перевороте: когда последний завершился, он давно уже окончил школу. Сначала Иммерман ограничивается только указанием на то, что обучение в те годы было односторонним, и лишь в дальнейшем он восполняет картину и в особых разделах останавливается на наиболее влиятельных умах своего времени. По поводу Фихте он пускается в философию, что может показаться нашим представителям философской мысли довольно странным. Он вдаётся здесь в остроумные рассуждения о предмете, для понимания которого недостаточно остроумия и поэтической наблюдательности. Как ужаснутся наши строгие гегельянцы, прочитав здесь изложение истории философии на трёх страницах! И нужно признать, что трудно говорить о философии более дилетантским образом, чем это делается здесь. Уже первое положение его, будто философия всегда колеблется между двумя точками, отыскивая достоверное

или в вещи или в «Я», написано, очевидно, в угоду следованию фихтевского «Я» за кантовской «вещью в себе»; и если это положение ещё с трудом можно приложить к Шеллингу, то оно ни в коем случае неприменимо к Гегелю. — Сократ назван воплощением мышления, и именно поэтому за ним не признаётся способности создать свою систему; в нём якобы соединились чистая доктрина с непосредственным проникновением в эмпирию, а так как подобное сочетание оказалось за пределами понятия, то Сократ мог проявиться только как личность, но не как создатель особого учения. Разве такие положения не должны привести в величайшее смущение поколение, выросшее под влиянием Гегеля? Но прекращается ли всякая философия там, где согласованность мышления и эмпирии «выходит за пределы понятия»? Какая логика сможет удержаться там, где отсутствие системы признаётся необходимым атрибутом «воплощения мышления»?

Но зачем следовать за Иммерманом в область, которой он сам хотел коснуться лишь мимоходом? Достаточно указать на то, что он так же мало способен связать философию Фихте с его личностью, как и справиться с философскими положениями прошлых веков. Зато он опять-таки превосходно рисует характер Фихте как оратора, обращавшегося к немецкой нации, а также ярого проповедника гимнастики Яна. Эти характеристики проливают больше света на действующие силы и идеи, в сфере которых находилась тогдашняя молодёжь, чем пространные рассуждения. Даже там, где Иммерман говорит о литературе, мы с бо̀льшим интересом читаем об отношении «молодёжи двадцать пять лет тому назад» к великим поэтам, чем слабо обоснованное рассуждение о том, что немецкая литература, в отличие от всех её сестёр, имеет современное неромантическое происхождение. Нельзя не считать искусственной попытку искать у Корнеля романтически-средневековые корни или же видеть у Шекспира многое от средневековья помимо сырого материала, который он оттуда заимствовал. Не даёт ли себя знать здесь, быть может, не совсем чистая совесть бывшего романтика, желающего избавиться от упрёка в сохранившемся ещё скрытом романтизме?

Раздел о деспотизме — именно наполеоновском — также не встретит одобрения. Гейневский культ Наполеона чужд народному сознанию, но вряд ли кому придётся по душе, что Иммерман, претендующий здесь на беспристрастие историка, говорит как оскорблённый пруссак. Он, разумеется, чувствовал, что тут необходимо подняться над национально-германской и, особенно, прусской точкой зрения; поэтому он весьма осторожен в выражениях, пытается, насколько возможно, приспособиться к современному образу мыслей и решается

говорить лишь о мелочах и второстепенных вещах. Но постепенно он становится более смелым, признаётся, что не вполне понимает, почему Наполеона причисляют к великим людям, рисует законченную систему деспотизма и доказывает, что в этом ремесле Наполеон был изрядным тупицей и бездарностью. Однако не таким путём можно понять великих людей.

Таким образом, Иммерман — если не говорить об отдельных мыслях, опередивших его убеждения, — во всяком случае в основном, чужд современному сознанию. Но всё же его нельзя зачислить ни в одну из тех партий, на которые принято делить духовный status quo Германии. Он определённо отвергает то направление, к которому как будто наиболее близок, — тевтономанию. Известный иммермановский дуализм проявился в его образе мыслей, с одной стороны, как пруссачество, с другой — как романтика. Но первое постепенно вылилось у него в самую бездушную механически размеренную прозу, главным образом оттого, что он был чиновником, а вторая — в какую-то безмерную чувствительность. Пока Иммерман оставался на этой позиции, он не мог добиться настоящего признания и должен был всё более и более убеждаться в том, что направления эти не только представляют полярные противоположности, но и становятся всё более безразличными сердцу нации.

Наконец, он отважился на некоторый шаг вперёд в области поэзии и написал «Эпигонов». И едва только это произведение покинуло лавку книгоиздателя, как оно дало своему автору возможность понять, что препятствием к всеобщему признанию его таланта со стороны нации и молодой литературы являлось только его прежнее направление. «Эпигоны» почти повсюду были оценены по достоинству и дали повод к такой резкой критике характера их автора, к которой Иммерман до сих пор не привык. Молодая литература, — если применить это название к фрагментам того, что ещё никогда не было целым, — первая признала значение Иммермана и по-настоящему познакомила нацию с поэтом. Вследствие всё обострявшегося расхождения между пруссачеством и романтической поэзией и сравнительно малой популярности своих произведений Иммерман внутренне был раздражён и на его произведениях непроизвольно выступала всё более заметно печать суровой изолированности. Теперь, сделав некоторый шаг вперёд, он обрёл вместе с признанием иной, более свободный и весёлый дух. Снова воскресло прежнее юношеское воодушевление, и в «Мюнхгаузене» у Иммермана намечается уже перелом к примирению с практически-рассудочной стороной характера. Свои романтические симпатии, всё ещё крепко владевшие им, он утолил «Гисмондой» и «Тристаном»; но какая разница по сравнению с прежними

романтическими сочинениями, сколько в них пластичности, в особенности, по сравнению с «Мерлином»!

Вообще романтика была для Иммермана только формой; от мечтательности романтической школы его спасала трезвость пруссачества, но последняя, с другой стороны, сделала его в известной мере неприязненным по отношению к современному развитию. Известно, что Иммерман, хотя и был в религиозном отношении очень свободомыслящим человеком, в политическом отношении являлся слишком ревностным приверженцем правительства. Правда, благодаря своему отношению к молодой литературе он стал ближе к политическим стремлениям века и стал рассматривать их под другим углом зрения; между тем, как показывают «Воспоминания», пруссачество сидело в нём ещё весьма крепко. Всё же именно в этой книге встречается немало высказываний, так резко контрастирующих с основными воззрениями Иммермана и так тесно связанных с современной основой, что приходится признать значительное влияние на него современных идей. «Воспоминания» определённо свидетельствуют об усилиях их автора идти в ногу со своим временем, и, кто знает, может быть, поток истории и размыл бы постепенно плотину консерватизма и пруссачества, за которой укрылся Иммерман?

И ещё одно замечание! Иммерман говорит, что характер той эпохи, которую он описывает в «Воспоминаниях», был по преимуществу юношеским: зазвучали юношеские мотивы, выступили на первый план юношеские настроения. Но разве не то же самое наблюдается в нашу эпоху? Старое литературное поколение вымерло, молодёжь завладела словом. Наше будущее зависит, больше чем когда бы то ни было, от подрастающего поколения, ибо ему придётся разрешать всё более возрастающие противоречия. Правда, старики страшно жалуются на молодёжь, и действительно, она очень непослушна; но пусть молодёжь идёт своим путём; она найдёт свою дорогу, а тот, кто заблудится, будет сам виноват в этом. Ведь пробным камнем для молодёжи служит новая философия; требуется упорным трудом овладеть ею, не теряя в то же время молодого энтузиазма. Кто страшится лесных дебрей, в которых расположен дворец идеи, кто не пробивается через них при помощи меча и не будит поцелуем спящей царевны, тот недостоин её и её царства; пусть идёт куда хочет, пусть станет сельским пастором, купцом, асессором или чем ему угодно, пусть женится, наплодит детей с благословения господня, но век не признает его своим сыном. Не обязательно для этого стать старогегельянцем, забрасывать вас терминами «в себе» и «для себя», «целокупность» и «этость», но не надо бояться работы мысли, ибо подлинен лишь тот энтузиазм, который, подобно

орлу, не страшится мрачных облаков спекуляций и разрежённого воздуха вершин абстракции, когда дело идёт о том, чтобы лететь навстречу солнцу истины. А в этом смысле и современная молодёжь прошла школу Гегеля; и не одно зерно освободившейся от сухой шелухи системы пышно взошло затем в юношеской груди. Но это и даёт величайшую веру в современность, в то, что судьба её зависит не от страшащегося борьбы благоразумия, не от вошедшего в привычку филистерства старости, а от благородного, неукротимого огня молодости. Будем же поэтому бороться за свободу, пока мы молоды и полны пламенной силы; кто знает, окажемся ли мы ещё способными на это, когда к нам подкрадётся старость!

Написано Ф. Энгельсом в конце 1840 г.

Напечатано в журнале «Telegraph für Deutschland» №№ 53, 54 и 55; апрель 1841 г.

Подпись: Фридрих Освальд

Печатается по тексту журнала

Перевод с немецкого

ШЕЛЛИНГ О ГЕГЕЛЕ[143]

Если вы сейчас здесь, в Берлине, спросите кого-нибудь, кто имеет хоть малейшее представление о власти духа над миром, где находится арена, на которой ведётся борьба за господство над общественным мнением Германии в политике и религии, следовательно, за господство над самой Германией, то вам ответят, что эта арена находится в университете, именно в аудитории № 6, где Шеллинг читает свои лекции по философии откровения. Ибо в настоящий момент все отдельные возражения, которые делали спорным господство гегелевской философии, потускнели, поблекли и отступили на задний план перед *одной* оппозицией Шеллинга. Все враги, стоящие вне философии, как Шталь, Хенгстенберг, Неандер, уступают место одному борцу, от которого ждут, что он победит непобедимого в его собственной области. А борьба эта действительно в достаточной степени своеобразна. Два старых друга юности, товарищи по комнате в Тюбингенской духовной семинарии, снова встречаются лицом к лицу через сорок лет как противники. Один, умерший уже десять лет тому назад, но живой более чем когда-либо в своих учениках; другой, по утверждению последних, духовно мёртвый уже в течение трёх десятилетий, ныне совершенно неожиданно претендует на полноту жизненной силы и требует признания. Кто является достаточно «беспристрастным», чтобы считать себя одинаково далёким от них обоих, т. е. кто не считает себя гегельянцем, — ибо сторонником Шеллинга после немногих слов, сказанных им, никто, конечно, не может себя объявить, — кто, таким образом, обладает этим похвальным преимуществом «беспристрастия», тот усмотрит в смертном приговоре Гегелю, произнесённом ему выступлением Шеллинга в Берлине, месть богов за смертный приговор Шеллингу, произнесённый в своё время Гегелем.

Значительная, пёстрая аудитория собралась, чтобы быть свидетелем этой борьбы. Во главе — университетская знать, корифеи науки, мужи, каждый из которых создал своё особое направление; им отведены ближайшие места около кафедры, а за ними в пёстром беспорядке, как попало, сидят представители всех общественных положений, наций и вероисповеданий. Среди задорной молодёжи вдруг видишь седобородого штабного офицера, а рядом с ним в совершенно непринуждённой позе вольноопределяющегося, который в другом обществе из-за почтения к высокому начальству не знал бы, куда деваться. Старые доктора и лица духовного звания, чьи матрикулы могли бы вскоре праздновать свой юбилей, чувствуют, как внутри их начинает бродить старый студенческий дух, и они снова идут на лекции. Евреи и мусульмане хотят увидеть, что̀ за вещь христианское откровение. Слышен смешанный гул немецкой, французской, английской, венгерской, польской, русской, новогреческой и турецкой речи, — но вот раздаётся звонок, призывающий к тишине, и Шеллинг всходит на кафедру.

Человек среднего роста, с седыми волосами и светлоголубыми весёлыми глазами, в выражении которых больше живости, чем чего-либо импонирующего, вместе с некоторой embonpoint *, производит впечатление скорее благодушного отца семейства, чем гениального мыслителя; неблагозвучный, но сильный голос, швабо-баварский диалект с постоянным «eppes» вместо «etwas» **— таков внешний вид Шеллинга.

Я обхожу молчанием содержание его первых лекций, чтобы немедленно перейти к его высказываниям о Гегеле, и только оставляю за собой право для разъяснения их добавить самое необходимое. Я передаю его слова так, как я их сам записал, присутствуя на его лекции.

«Философия тождества, выдвинутая мной, представляла собой только одну сторону всей философии, а именно — негативную. Это «негативное» или должно было быть дополнено изложением «позитивного» или же, впитав всё позитивное содержание прежних философских систем, занять место «позитивного» и таким образом возвести себя в абсолютную философию. Судьбой человека также правит некий разум, который заставляет его упорствовать в односторонности, пока он не исчерпал все её возможности. Так было и с Гегелем, который выдвинул негативную философию в качестве абсолютной. — Я называю имя г-на Гегеля в первый раз. Я свободно высказался о своих учителях: Канте и Фихте, так же я поступлю и по отношению к Гегелю, хотя как раз это мне не доставляет никакого удовольствия. Но я это сделаю, потому что я обещал вам, господа, полнейшую откровенность. Пусть вам не кажется, будто я чего-то опасаюсь, будто есть пункты, по которым я не могу свободно высказаться. Я помню ту пору, когда Гегель был моим собеседником, моим близким товарищем, и я должен сказать, что в то время, когда

* — дородностью. *Ред.*
** — «что-нибудь». *Ред.*

философия тождества была понята вообще поверхностно и плоско, именно он спас для будущего её основную мысль, которой он остался верен до конца, как мне это доказали главным образом его лекции по истории философии. Он, найдя огромный материал уже разработанным, сосредоточил своё внимание главным образом на методе, в то время как мы, другие, преимущественно занимались содержанием философии. Меня самого не удовлетворяли добытые негативные результаты, и я охотно бы принял, даже из чужих рук, всякое удовлетворительное решение.

Речь, впрочем, идёт здесь о том, занимал ли Гегель своё место в истории философии — то место, которое следует ему отвести в ряду великих мыслителей, — на основании того, что он пытался поднять философию тождества до абсолютной, последней философии, что, конечно, могло произойти лишь при значительном изменении её содержания; и это я намерен доказать на основании его собственных, доступных всему миру сочинений. Если кто-нибудь скажет, что в этом-то и кроется упрёк Гегелю, то я на это отвечу, что Гегель сделал то, что было у него на первом плане. Философия тождества должна была бороться сама с собой, выйти за собственные пределы, пока ещё не было той науки «позитивного», которая распространяется также и на существование. Этим объясняется стремление Гегеля вывести философию тождества за её пределы, за пределы потенции бытия, чистой возможности бытия и подчинить ей существование.

«Гегель, который вместе с Шеллингом возвысился до признания абсолютного, отошёл от него, так как считал, что абсолютное не предположено в интеллектуальном созерцании, а было им найдено научным путём». Эти слова представляют собой текст, о котором я сейчас буду с вами говорить. — В основе вышеприведённого места лежит то мнение, что философия тождества имеет-де своим результатом абсолютное, не только по существу, но и по существованию; а так как исходный пункт философии тождества заключается в безразличии субъекта и объекта, то отсюда делается вывод, будто и их существование уже было доказано посредством интеллектуального созерцания. Потому-то Гегель совершенно чистосердечно думает, будто я хотел при помощи интеллектуального созерцания доказать *существование, бытие* этого безразличия, и порицает меня за недостаточность моего доказательства. Что я этого не хотел, доказывают мои неоднократные заявления о том, что философия тождества не есть система существования, а что касается интеллектуального созерцания, то это определение совсем не встречается в том изложении философии тождества, которое я признаю единственно научным из всех относящихся к тому раннему периоду. Это изложение находится там, где его никому не придёт в голову искать, а именно в «Zeitschrift für spekulative Physik»[144], во второй книге второго тома. Разумеется, это определение встречается и в других местах, являясь частью наследства Фихте. Фихте, с которым я не хотел попросту порвать, достиг при помощи интеллектуального созерцания непосредственного сознания, своего «я»; я примкнул к этому, чтобы таким путём дойти до безразличия. Так как это «я» в интеллектуальном созерцании уже не рассматривается субъективно, то оно вступает в сферу мысли и, таким образом, перестаёт быть непосредственно достоверно существующим. Таким образом, само интеллектуальное созерцание не могло бы доказать даже существования «я», и если Фихте пользуется им для этой цели, то я всё же не могу сослаться на это созерцание, чтобы, исходя из него, вывести существование абсолютного. Итак, Гегель мог порицать меня не за недостаточность доказательства, которого я никогда не собирался давать, а только за то, что я недостаточно определённо подчёркивал то, что я вообще не касаюсь вопроса о существовании. Ибо, если Гегель требует доказательства бытия бесконечной потенции, то он выходит за пределы разума; если бы была бесконечная

потенция, то философия была бы несвободна от бытия, и тут следует поставить вопрос: можно ли мыслить prius * существования? Гегель отвечает на этот вопрос отрицательно, ибо он начинает свою логику с бытия и сразу переходит к системе существования. Мы же отвечаем на этот вопрос утвердительно, беря за исходную точку чистую потенцию бытия как существующую только в мышлении. Гегель, который так много говорит об имманентности, сам имманентен только в сфере того, что *не* имманентно мышлению, ибо бытие является этим неимманентным. Отступить в сферу чистого мышления, значит прежде всего уйти от всякого бытия вне сферы мысли. Утверждение Гегеля, что существование абсолютного доказано в логике, имеет ещё тот недостаток, что мы, таким образом, имеем бесконечное дважды: в конце логики и ещё раз в конце всего процесса. Вообще нельзя понять, почему в системе «Энциклопедии» логика предпосылается всему остальному, вместо того чтобы животворным образом пронизывать весь цикл».

Так говорит Шеллинг. Я большей частью, и поскольку это было для меня возможно, приводил его собственные слова и могу смело утверждать, что он не мог бы не подписаться под этими выдержками. К сказанному я могу добавить из его предыдущих лекций, что он рассматривает вещи с двух сторон, отделяя quid от quod **, сущность и понятие от существования. Вопросы первого рода он относит к науке чистого разума или к негативной философии, вопросы же второго рода — к науке с эмпирическими элементами, которую ещё надлежит создать, к позитивной философии. О последней до сих пор ещё ничего не было известно, первая же появилась сорок лет тому назад в несовершенной формулировке, от которой отказался сам Шеллинг, и теперь он развивает её в её истинном, адекватном выражении. Её основой является разум, чистая потенция познания, имеющая своим непосредственным содержанием чистую потенцию бытия, бесконечную возможность бытия. Необходимым для этого третьим принципом является возвышающаяся *над* бытием потенция, которая не может больше самоотчуждаться; эта потенция и есть абсолютное, дух—то, что освобождено от необходимости перехода в бытие и вечно пребывает свободным по отношению к бытию. Абсолютное может быть названо также «орфическим» *** единством этих двух потенций, как то, вне которого не существует ничего. Если потенции вступают в противоречие друг с другом, то эта их исключительность есть конечность.

Я думаю, что этих немногих положений достаточно для понимания предыдущего и для выяснения основных черт неошеллингианства, поскольку последние могут быть уже сейчас

---

* — первичность. *Ред.*

** — quid и quod — латинские местоимения, соответствующие русскому местоимению — что. В схоластической философии quid относилось к понятию сущности, quod — к понятию существования. *Ред.*

*** — соответствующим культу Орфея, мистическим. *Ред.*

здесь охарактеризованы. Мне остаётся ещё сделать отсюда те выводы, которые Шеллинг, может быть, намеренно замалчивает, и выступить в защиту великого покойника.

Если освободить смертный приговор, произнесённый Шеллингом над системой Гегеля, от канцелярской формы выражения, то получается следующее: у Гегеля, собственно, и не было вовсе своей системы, а поддерживал он своё жалкое существование крохами со стола моей мысли. В то время как я работал над partie brillante *, над позитивной философией, он страстно отдался partie honteuse **, негативной, и взял на себя, так как мне некогда было заниматься этим, её усовершенствование и разработку, бесконечно счастливый, что я ещё доверил ему это дело. Вы хотите порицать его за это? «Он делал то, что у него было на первом плане». Ему всё же принадлежит «место среди великих мыслителей», ибо он был «единственный, кто признал основную мысль философии тождества, в то время как другие поняли её плоско и поверхностно». И всё же ничего хорошего у него не получилось, так как он захотел половину философии превратить в целую.

Передают известное изречение, которое обычно приписывается Гегелю, но которое, как видно из вышеприведённых высказываний Шеллинга, несомненно принадлежит последнему: «Только один из моих учеников меня понял, да и тот, к сожалению, понял меня неверно».

Будем, однако, говорить серьёзно. Можем ли мы, обязанные Гегелю больше, чем он был обязан Шеллингу, допустить, чтобы на могильной плите покойного писались такие оскорбления, и не выступить в защиту его чести, послав вызов его хулителю, как бы он ни был грозен? А ведь что̀ бы Шеллинг ни говорил, но его отзыв о Гегеле есть оскорбление, несмотря на кажущуюся научной форму, в которую он это оскорбление облекает. О, я бы сам мог, если бы это понадобилось, «чисто научным образом» изобразить г-на Шеллинга и кого угодно в таком дурном свете, что он убедился бы в преимуществе «научного метода». Но к чему это мне? И без того было бы дерзостью, если бы я, юноша, собирался давать наставления старцу, а тем более Шеллингу, ибо как бы решительно ни изменил Шеллинг свободе, он всё же остаётся тем, кто открыл абсолютное, и имя Шеллинга, коль скоро он выступает как предшественник Гегеля, всеми нами произносится только с глубочайшим благоговением. Но Шеллинг, преемник Гегеля, может претендовать только на некоторое почтение и меньше всего может требовать от меня спокойствия и хладнокровия, так как

* — благородной частью. *Ред.*
** — неблагородной части. *Ред.*

я выступил в защиту покойника, а ведь борцу свойственна некоторая страстность; кто хладнокровно обнажает свой меч, тот редко бывает глубоко воодушевлён тем делом, за которое он сражается.

Я должен сказать, что выступление здесь Шеллинга и особенно эти выпады против Гегеля уже не позволяют сомневаться в том, чему до сих пор не хотелось верить, а именно в сходстве с оригиналом портрета, набросанного в предисловии к появившейся недавно известной брошюре Риделя [145]. Чего стоит уже тот тон, каким Шеллинг говорит обо всём развитии философии в этом столетии, о Гегеле, Гансе, Фейербахе, Штраусе, Руге и «Deutsche Jahrbücher»: сначала он ставит их в зависимость от себя, а затем не просто отвергает, нет, — одним риторическим оборотом, выставляющим лишь *его* самого в наиболее благоприятном свете, рисует всё это направление мысли как баловство духа, как курьёзное недоразумение, как ряд напрасных заблуждений. Если этот тон, говорю я, не превосходит всего того, что в вышеупомянутой брошюре ставится в упрёк Шеллингу, то я не имею ни малейшего представления о том, что̀ в человеческом обиходе называется порядочностью. Надо, правда, признать, что Шеллингу трудно было найти средний путь, который не компрометировал бы ни его, ни Гегеля, и можно было бы извинить тот эгоизм, который побудил его в целях спасения своего положения пожертвовать другом. Но всё же Шеллинг заходит слишком далеко, когда он требует от нашего века скинуть со счётов как попусту потраченное время, как сплошное заблуждение сорок лет труда и творческой деятельности, сорок лет мысли, во имя которой были принесены в жертву наиболее дорогие интересы, самые святые традиции, и всё это только для того, чтобы *Шеллинг* не оказался лишним человеком в течение этих сорока лет. И более чем насмешкой звучит, когда Шеллинг отводит Гегелю место в ряду великих мыслителей в такой форме, что по существу дела вычёркивает его из их числа, третируя его как своё создание, как своего слугу; и, наконец, не является ли это своего рода скряжничеством по отношению к мыслям, мелочностью — как называется эта всем известная низменная страсть? — когда Шеллинг всё, что он считает правильным у Гегеля, объявляет своей собственностью, больше того, плотью от своей плоти. Было бы ведь странно, если бы старая шеллинговская истина могла сохраниться только в плохой гегелевской форме, и в этом случае упрёк в неясности формулировки, брошенный третьего дня Шеллингом по адресу Гегеля, неизбежно падал бы рикошетом на него самого. Этот упрёк, правда, по общему мнению, и теперь относится к Шеллингу, несмотря на обещанную им ясность изложения. Тот, кто расплывается в таких периодах, какие постоянно попадаются

у Шеллинга, кто употребляет такие выражения, как quidditativ *, и quodditativ **, орфическое единство и т. д., и, не довольствуясь этим, сверх того ещё каждую минуту прибегает к помощи латинских и греческих слов и выражений, тот, конечно, лишает себя права бранить стиль Гегеля.

Впрочем, всего больше Шеллинг достоин сожаления в связи с печальным недоразумением по вопросу о существовании. Добрый наивный Гегель с его верой в существование философских результатов, в право разума вступить в существование, господствовать над бытием! Но всё же было бы странно, если бы Гегель, столь основательно изучивший Шеллинга и долгое время находившийся с ним в личных отношениях, а также все другие, старавшиеся постигнуть смысл философии тождества, — если бы все они совершенно не заметили самого главного, а именно, что всё это вздор и пустяки, которые существовали только в голове Шеллинга и нисколько не притязали на какое-нибудь влияние на внешний мир. Где-нибудь ведь это же должно было быть записано, и кто-нибудь, без сомнения, это нашёл бы. И действительно, впадаешь в искушение взять под сомнение, было ли это первоначальным мнением Шеллинга и не является ли это позднейшим добавлением.

А новое понимание философии тождества? Кант освободил разумное мышление от пространства и времени; Шеллинг сверх этого отнял у нас и существование. Что же нам остаётся после этого? Тут не место доказывать против Шеллинга, что существование несомненно относится к мыслительной сфере, что бытие имманентно духу, и что основное положение всей современной философии, cogito, ergo sum ***, не может быть опрокинуто простым наскоком. Но да позволено нам будет спросить: может ли потенция, не обладающая сама бытием, порождать бытие? Может ли потенция, неспособная больше к самоотчуждению, ещё считаться потенцией? И не соответствует ли трихотомия потенций самым странным образом результату, к которому приходит гегелевская «Энциклопедия», — триединству идеи, природы и духа?

И каков результат всего этого для философии откровения? Она относится, конечно, к «позитивной философии», к эмпирической стороне. Единственный выход для Шеллинга — это признать откровение как факт и обосновать его каким-нибудь образом, только не путём разума, ибо для такого обоснования он ведь сам себе отрезал все пути. У Гегеля всё же выходило не так просто — или, может быть, у Шеллинга в кармане

---

* — относящийся к понятию сущности. *Ред.*

** — относящийся к понятию существования. *Ред.*

*** — мыслю, следовательно существую. *Ред.*

имеются и другие способы решения? Таким образом, эту философию можно с полным правом назвать эмпирической, её теологию позитивной, а её юриспруденция будет, скорее всего, исторической. Такой результат был бы, конечно, похож на поражение, так как всё это мы уже знали ещё до приезда Шеллинга в Берлин.

Нашей задачей будет следить за его ходом мысли и защищать могилу великого учителя от поругания. Мы не боимся борьбы. Мы ничего так не желаем, как быть некоторое время в положении ecclesia pressa *. Здесь происходит размежевание умов. Всё, что истинно, выдерживает испытание огнём, с недоброкачественными же элементами мы охотно расстанемся. Противники должны признать, что многочисленная, как никогда, молодёжь стекается под наши знамёна, что теперь, больше чем когда-либо, круг идей, владеющих нами, получил богатое развитие, что никогда не было на нашей стороне столько людей мужественных, стойких и талантливых, как теперь. Итак, пойдём же смело в бой против нового врага; в конце концов найдётся кто-нибудь среди нас, кто докажет, что меч воодушевления так же хорош, как и меч гения.

А *Шеллинг* пусть ещё попробует, удастся ли ему собрать вокруг себя школу. Многие примыкают к нему теперь только потому, что они, как и он, против Гегеля и с благодарностью принимают каждого, кто нападёт на Гегеля, будь это даже Лео или Шубарт. Я думаю, однако, что для этих господ Шеллинг слишком хорош. Будущее покажет, найдутся ли у него ещё другие последователи. Я в это ещё не верю, хотя некоторые из его слушателей делают успехи и дошли уже до *индифферентности*.

Написано Ф. Энгельсом во второй половине ноября 1841 г.

Напечатано в журнале «Telegraph für Deutschland» №№ 207 и 208; декабрь 1841 г.

Подпись: Фридрих Освальд

Печатается по тексту журнала

Перевод с немецкого

* — гонимой церкви. *Ред.*

ШЕЛЛИНГ И ОТКРОВЕНИЕ

КРИТИКА НОВЕЙШЕГО ПОКУШЕНИЯ РЕАКЦИИ НА СВОБОДНУЮ ФИЛОСОФИЮ

Вот уже десять лет, как над горами южной Германии нависла грозовая туча, которая всё более угрожающе и мрачно надвигалась на северогерманскую философию. Шеллинг снова появился в Мюнхене; шла молва, что его новая система приближается к своему завершению, готовясь противопоставить себя засилью гегелевской школы. Сам Шеллинг решительно высказался против этого направления, и остальным противникам гегелевской школы, когда все их аргументы оказывались бессильными перед побеждающей силой этого учения, оставалось всё ещё последнее прибежище — ссылаться на Шеллинга, как на того человека, который в последней инстанции уничтожит это учение.

Ученики Гегеля могли поэтому только радоваться, когда полгода тому назад Шеллинг прибыл в Берлин и обещал отдать на суд публики свою теперь уже готовую систему. Можно было надеяться, что отныне не придётся слышать пустых докучливых разговоров о нём, о великом незнакомце, и можно будет, наконец, увидеть, что же представляет собой его система. И без того гегелевская школа при том боевом духе, которым она всегда отличалась, при присущей ей уверенности в себе могла только радоваться случаю скрестить шпаги со знаменитым противником. Ведь давно был брошен Шеллингу вызов со стороны Ганса, Михелета и «Athenäum», а его младшим ученикам — со стороны «Deutsche Jahrbücher».

Так надвинулась грозовая туча и разразилась громом и молнией, которые с кафедры Шеллинга стали приводить в возбуждение весь Берлин. Теперь гром затих, молния больше не сверкает. И что же? Попала она в цель? Охвачено ли уже пламенем всё здание гегелевской системы — этот гордый дворец

мысли? Спешат ли гегельянцы спасти всё то, что можно ещё спасти? До сих пор этого ещё никто не видел.

А ведь от Шеллинга всего ожидали. Разве не стояли на коленях «позитивные» [146] и не плакали о великой засухе на земле господней, моля о приходе дождевой тучи, которая нависла над далёким горизонтом? Разве не повторилось точь-в-точь то, что было некогда во Израиле, когда народ умолил Илью пророка прогнать недоброй памяти жрецов Ваала? А когда, наконец, он пришёл, великий заклинатель бесов, как сразу смолкло всё это крикливое, бесстыдное доносительство, как стих весь этот оглушительный крик и всё это неистовство для того, чтобы не пропало ни одно слово нового откровения! Как скромно отступили назад все эти храбрые рыцари из «Evangelische» и «Allgemeine Berliner Kirchenzeitung», из «Literarischer Anzeiger», из фихтевского журнала [147], чтобы дать место святому Георгию, который должен поразить ужасного дракона гегельянства, чьё дыхание — пламя безбожия и дым помрачения! Разве не водворилась такая тишина на земле, точно святой дух собирался снизойти, как будто господь бог сам пожелал говорить из облаков?

А когда философский Мессия взошёл на свой деревянный, весьма скверно обитый трон в Auditorium maximum *, когда он возвестил дела веры и чудеса откровения, — какие восторженные крики понеслись ему навстречу из боевого стана «позитивных»! Как все уста славословили его, на которого представители «христианского» направления возложили свои надежды! Разве мы не слышали, что этот неустрашимый великан, подобно Роланду, один пойдёт во вражескую землю, чтобы водрузить своё знамя в сердце вражеской страны, взорвать внутреннюю твердыню беззакония, никогда не покорённую крепость идеи, так чтобы врагам без опоры, без центра невозможно было найти ни совета, ни надёжного прибежища в своей собственной стране? Разве уже не возвещалось ожидавшееся ещё до пасхи 1842 г. крушение гегельянства, смерть всех атеистов и нехристей?

Всё сложилось иначе. Гегелевская философия продолжает жить попрежнему на кафедре, в литературе, среди молодёжи; она знает, что все до сих пор направленные против неё удары не могли нанести ей ни малейшего ущерба, и спокойно продолжает шествовать по пути своего внутреннего развития. Её влияние на нацию, как это доказывает растущая ярость и усиливающаяся деятельность её противников, находится на быстром подъёме, а Шеллинг оставил неудовлетворёнными почти всех своих слушателей.

---

* — Большой аудитории. *Ред.*

Таковы факты, против которых не смогут представить ни одного основательного возражения даже немногочисленные последователи неошеллингианской премудрости. Когда стали замечать, что создавшиеся против Шеллинга предубеждения подтверждаются даже слишком хорошо, то вначале пришлось призадуматься, как совместить уважение к старому мастеру науки с тем открытым, решительным отклонением его претензий, к которому нас обязывал долг по отношению к Гегелю. Вскоре, однако, сам Шеллинг, к нашему удовольствию, помог нам освободиться от этой дилеммы, высказавшись о Гегеле в такой форме, которая сняла с нас всякую обязанность считаться с этим мнимым преемником Гегеля и мнимым победителем в споре с последним. Вот почему нельзя сетовать и на меня, если я в своих суждениях буду следовать демократическому принципу и, не считаясь ни с чьей личностью, ограничусь лишь изложением сущности дела и его истории.

Когда Гегель в 1831 г., умирая, завещал свою систему своим ученикам, число их было ещё сравнительно невелико. Система была налицо в той строгой, неподвижной, но и прочной форме, которую с тех пор так часто порицали, но которая была не чем иным, как необходимостью. Сам Гегель, в гордой вере в силу идеи, мало сделал для популяризации своего учения. Все сочинения, опубликованные им, были написаны в строго научном, почти неудобочитаемом стиле и могли быть рассчитаны, как и «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», где в том же стиле писали его ученики, только на немногочисленную учёную публику, к тому же предрасположенную к этому учению. Языку нечего было стыдиться рубцов, приобретённых в борьбе с мыслью; первая забота заключалась в стремлении решительно отбросить всё, связанное с представлениями, всё фантастическое, всё, связанное с чувствами, и постигнуть чистую мысль в её самосозидании. Как только этот надёжный операционный базис был обретён, можно было спокойно смотреть навстречу всякой позднейшей реакции со стороны исключённых элементов и даже спуститься в сферу нефилософского сознания, так как тыл оставался прикрытым. Влияние гегелевских лекций никогда не выходило за пределы небольшого круга, и как бы значительно оно ни было, оно могло принести плоды лишь в более поздние годы.

Когда же Гегель умер, его философия как раз и начала жить. Издание полного собрания его сочинений и, в особенности, его лекций оказало огромное воздействие. Новые врата разверзлись к скрытому чудесному кладу, который покоился в молчаливых недрах горы и чьё великолепие сияло до сих пор только для немногих. Невелико было число тех, кто имел мужество на свой страх и риск подступиться к этому лабиринту

ходов; теперь же открылась прямая удобная дорога, по которой можно было достигнуть сказочного сокровища. Одновременно учение Гегеля приняло в устах его учеников более человеческую, более наглядную форму, оппозиция со стороны самой философии становилась всё слабее и незначительнее, и постепенно дело дошло до того, что только со стороны заскорузлых теологов и юристов можно было ещё слышать сетования на дерзкое вторжение некомпетентного лица в область их специальности. Молодёжь же с тем большей жадностью стала набрасываться на новые идеи, что совершившийся с течением времени прогресс в самой школе давал импульс к очень важным дискуссиям, касавшимся всех жизненных вопросов как науки, так и практики.

Те пределы, которые сам Гегель поставил как запруды мощному, бурно кипящему потоку выводов из его учения, обусловливались отчасти его временем, отчасти его личностью. Система в основных своих чертах была готова ещё до 1810 г., к 1820 г. мировоззрение Гегеля уже сложилось окончательно. Его политические взгляды, его учение о государстве, складывавшиеся под влиянием английских учреждений, носят явный отпечаток периода Реставрации, что отразилось также и на непонимании им июльской революции в её всемирно-исторической необходимости. Таким образом, Гегель сам на себе испытал верность своего изречения, что всякая философия представляет собой только выраженное в мыслях содержание своего времени. С другой стороны, если его личные взгляды благодаря системе и прояснились, то они всё же не остались без влияния на выводы последней. Так, например, его философия религии и его философия права безусловно получили бы совсем иное направление, если бы он больше абстрагировался от тех позитивных элементов, которыми он был пропитан под влиянием духовной атмосферы его времени, но зато он делал бы больше выводов из чистой мысли. Отсюда — все непоследовательности, все противоречия у Гегеля. Всё, что в его философии религии является чрезмерно ортодоксальным, всё, что в его философии права сильно отдаёт псевдоисторизмом, приходится рассматривать под этим углом зрения. Принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия, выводы же — этого никто не отрицает — нередко осторожны, даже нелиберальны. Тут-то выступила часть его учеников, которая, оставаясь верной принципам, отвергла выводы, если они не могли найти себе оправдания. Образовалось левое течение. Руге создал ему в «Hallische Jahrbücher» орган, и сразу вслед за тем было провозглашено отпадение от власти «позитивного». Но пока ещё не осмеливались открыто высказать все выводы. Представители этого течения считали себя, даже

после Штрауса, ещё находящимися в пределах христианства и даже чванились этим христианством перед евреями. Такие вопросы, как вопросы о личности бога и индивидуальном бессмертии, были им самим ещё недостаточно ясны, чтобы они могли решительно высказаться по поводу них. Больше того, когда они почувствовали, что неизбежные выводы скоро будут сделаны, у них возникло сомнение в том, не должно ли новое учение остаться эзотерическим достоянием школы и тайной для нации. Тут выступил Лео со своими «Гегелингами» и этим оказал своим противникам величайшую услугу. Как вообще всё то, что было рассчитано на уничтожение этого направления, выступление Лео шло только на пользу этому направлению и ясно доказывало ему, что оно идёт рука об руку с мировым духом. Лео дал гегелингам ясное представление о самих себе, вновь пробудил в них то гордое мужество, которое следует истине, не отступая перед самыми её крайними выводами, и высказывает её открыто и ясно, не страшась последствий. Забавно теперь читать то, что писали тогда против Лео гегелинги в свою защиту, забавно видеть, как эти бедняги гегелинги извиваются, открещиваясь от выводов Лео и обставляя их всевозможными оговорками. Теперь никому из них не приходит в голову опровергать обвинительные пункты Лео — так велика стала их дерзость за эти три года. «Сущность христианства» Фейербаха [148], «Догматика» Штрауса [149] и «Deutsche Jahrbücher» свидетельствуют о тех результатах, к которым привело доносительство Лео, а «Трубный глас» [150] даже доказывает наличие таких выводов уже у самого Гегеля. Эта книга уже потому так важна для выяснения позиции Гегеля, что она показывает, как часто в Гегеле независимый, смелый мыслитель брал верх над поддающимся тысячам влияний профессором. Она является реабилитацией личности человека, от которого требовали, чтобы он поднялся над своим временем не только в той сфере, где он был гениален, но и в тех областях, где он таковым не был. Здесь — подтверждение того, что Гегель оправдал и это ожидание.

Таким образом, «гегелингская банда» нисколько не скрывает теперь, что она не может и не хочет больше рассматривать христианство как свой предел. Все основные принципы христианства, мало того, всё, что вообще до сих пор называлось религией, рухнуло под беспощадной критикой разума; абсолютная идея претендует на роль основательницы новой эры. Великий переворот, по отношению к которому французские философы прошлого столетия являлись только предшественниками, получил своё завершение, осуществил своё самосозидание в царстве мысли. Философия протестантизма, начавшаяся с Декарта, завершила своё развитие; наступило новое время,

и священной обязанностью всех тех, кто идёт в ногу с саморазвивающимся духом, является — ввести в сознание нации и сделать жизненным принципом Германии этот грандиозный результат.

Пока совершалось это внутреннее развитие гегелевской философии, не осталось без изменения и её внешнее положение. Умер министр Альтенштейн, благодаря содействию которого в Пруссии была подготовлена колыбель нового учения; с наступившими переменами не только прекратилось всякое покровительство этому учению, но даже проявилось стремление постепенно отлучить его от государства. Это было следствием более сильного проявления принципов как со стороны государства, так и со стороны философии. Так как последняя не постеснялась высказать то, что считала необходимым, то было вполне естественно, что и государство с большей определённостью сделало свои выводы. Пруссия является христианско-монархическим государством, и её всемирно-историческое положение даёт ей право на то, чтобы её принципы были признаны фактически действующими. Можно их разделять или нет, но они существуют, и Пруссия достаточно сильна, чтобы в случае необходимости заставить считаться с ними. К тому же гегелевская философия не имеет никакого основания жаловаться на это. Её прежнее положение бросало ложный свет на неё и привлекало к ней множество мнимых последователей, на которых нельзя было рассчитывать в период борьбы. Её мнимые друзья — эгоисты, люди поверхностные, половинчатые, несвободные, теперь благополучно отступили, и она теперь знает, каково её положение и на кого она может рассчитывать. К тому же, она может только радоваться обострению противоречий, так как конечная победа за ней всё же обеспечена. Таким образом, было вполне естественно, что, в противовес господствовавшим до последнего времени тенденциям, были приглашены представители противоположного направления. Снова разгорелась борьба против гегелевской философии, а когда историко-позитивная фракция набралась храбрости, в Берлин был приглашён Шеллинг, чтобы разрешить этот спор и разделаться с учением Гегеля в его собственной философской сфере.

Появление Шеллинга в Берлине должно было возбудить всеобщий напряжённый интерес. Он сыграл значительную роль в истории новейшей философии; несмотря на то, что он пробудил столько мысли, он, между тем, никогда не давал законченной системы и неизменно откладывал сведение своих счётов с наукой до тех пор, пока не пообещал, наконец, теперь представить этот окончательный отчёт обо всей своей жизненной деятельности. В своей первой лекции он действительно взялся

совершить примирение веры и знания, философии и откровения, и ещё многое другое он пообещал нам. Другим, важным моментом, способствовавшим повышению интереса к нему, было его отношение к тому, кого он пришёл победить. Друзья и товарищи по комнате ещё в университетские годы, эти два человека жили потом в Иене вместе так дружно, что и по сей день остаётся нерешённым, каково было их взаимное влияние друг на друга. Достоверно только одно, что именно Гегель довёл до сознания Шеллинга, в какой мере он, сам того не зная, вышел за пределы Фихте *. Однако вскоре после их разлуки до тех пор параллельно шедшие пути их развития стали расходиться. Гегель, чья глубоко внутренняя беспокойная диалектика только теперь, после того как влияние Шеллинга отступило на задний план, начала по-настоящему развиваться, сделал в 1806 г. в своей «Феноменологии духа» [131] огромный шаг вперёд по сравнению с натурфилософской точкой зрения и объявил о своей независимости от последней. Шеллинг всё больше стал отчаиваться в возможности достигнуть на избранном им пути тех великих результатов, к которым он стремился, и попытался уже в то время овладеть абсолютом непосредственным образом, исходя из эмпирической предпосылки высшего откровения. В то время как способность Гегеля творить мысли неизменно проявлялась всё энергичнее, живее и деятельнее, Шеллинг, как уже показывает этот ход его рассуждений, впал в состояние духовного изнеможения, которое нашло вскоре своё выражение также в затухании его литературной деятельности. Сколько бы он теперь самодовольно ни рассказывал о своей долгой, совершавшейся в тиши философской работе, о тайных кладах своего письменного стола, о своей тридцатилетней войне с мыслью, ему никто больше не верит. Разве мыслимо, чтобы человек, который всю силу своего духа сосредоточил на одном пункте, человек, считающий себя ещё в полном обладании той юношеской силы, которая некогда преодолела самого *Фихте,* человек, который претендует быть богатырём науки, гением первого ранга, — а ведь только такой человек, как это всякий должен признать, мог бы свергнуть Гегеля, — разве мыслимо, чтобы такой человек мог потратить тридцать и больше лет на то, чтобы добиться таких незначительных результатов? Если бы Шеллинг не стремился так облегчить себе свою философскую деятельность, то разве

* Если Шеллинг действительно обладает той «прямотой и искренностью», которыми он хвастает, если он действительно искренно убеждён в том, что он утверждает о Гегеле, и имеет основания для этого, то пусть он докажет это опубликованием своей переписки с Гегелем, которая, как говорят, находится в его руках, или опубликование которой только от него зависит. Но тут-то — уязвимое место Шеллинга. Если он, таким образом, требует, чтобы верили в его правдивость, то пусть он выступит с этим доказательством, которое положит конец всем поднятым по этому поводу спорам.

не нашли бы все этапы хода его мыслей своё выражение в отдельных печатных работах? Да и кроме того Шеллинг всегда проявлял в этом отношении мало самоограничения и всё новое, что он находил, немедленно выпускал в свет без особой критики. Если он всё это время продолжал чувствовать себя королём науки, как мог он жить без признания своего народа, как мог он удовлетворяться жалким существованием какого-нибудь низложенного монарха, какого-нибудь Карла X, как мог он удовлетвориться давно изношенным и поблекшим пурпуром философии тождества? Разве он не должен был пустить в ход все средства, чтобы вернуть себе потерянные права, чтобы завоевать снова тот трон, который был отнят у него «позднее пришедшим»? Вместо этого он свернул с пути чистой мысли, погрузился в мифологическую и теософическую фантастику и, как приходится думать, берёг свою систему для нужд прусского короля, ибо по зову последнего стало готовым сразу то, что раньше никак не могло получить законченной формы. Так прибыл он сюда с примирением веры и знания в чемодане, заставил о себе говорить и взошёл, наконец, на кафедру. И что же представляло собой то новое, что он принёс с собой, то неслыханное, что должно было совершить чудеса? Философию откровения, которую он, «начиная с 1831 г., в той же самой форме» читал в Мюнхене, и философию мифологии, «которая берёт своё начало с ещё более раннего периода». — Безусловное старьё, которое вот уже десять лет бесплодно провозглашалось в Мюнхене, которое могло пленить только какого-нибудь Рингсейса, какого-нибудь Шталя. И это Шеллинг называет своей «системой»! Вот где кроются спасающие мир силы, заклинания, призванные изгнать безбожие — именно в том семени, которое не дало никаких всходов в Мюнхене! Почему же Шеллинг не опубликовал этого, вот уже десять лет готового, курса лекций? При всей самонадеянности Шеллинга и его уверенности в успехе, должна ведь существовать какая-то скрытая причина, какое-то тайное сомнение, которые удерживают его от этого шага.

Выступив перед берлинской публикой, он, конечно, вышел на несколько более широкую общественную арену, чем это было до сих пор в Мюнхене. То, что там легко могло остаться эзотерическим тайным учением, так как никому до этого дела не было, беспощадно извлекается здесь на свет божий. Никто не будет впущен здесь в царство небесное, прежде чем он не пройдёт через чистилище критики. Всё необыкновенное, что сказано было сегодня в здешнем университете, будет завтра напечатано во всех немецких газетах. Таким образом, все те основания, которые удерживали Шеллинга от печатания его лекций, должны были бы удержать его и от переселения в Берлин, и

даже, пожалуй, ещё в большей мере, ибо печатное слово не допускает никаких недоразумений, между тем как слово, мимолётно сказанное, наскоро записанное и, может быть, только краем уха слышанное, неизбежно подвергается лжетолкованиям. Но само собой разумеется, что теперь уже не было выбора; он должен был ехать в Берлин, иначе своим отказом он признал бы свою неспособность победить гегельянство. Но и печатать курс было уже слишком поздно, ибо в Берлин необходимо было привезти с собой нечто новое, неопубликованное, а что в его «письменном столе» никаких других вещей не имеется, — это показывает его здешнее выступление.

При таких-то обстоятельствах Шеллинг уверенно и смело взошёл здесь на кафедру и начал свой курс перед аудиторией почти в четыреста человек из представителей всех сословий и наций, заранее суля своим слушателям нечто необычайное. Из этих лекций, основываясь на своих заметках, сверенных с чужими, по возможности точными записями, я сообщу то, что необходимо для оправдания моей оценки.

Всякая философия ставила себе до сих пор задачей понять мир как нечто разумное. Всё, что разумно, то, конечно, и необходимо; всё, что необходимо, должно быть или, по крайней мере, стать действительным. Это служит мостом к великим практическим результатам новейшей философии. А так как Шеллинг этих результатов не признаёт, то с его стороны было вполне последовательно также отрицать разумность мира. Но прямо высказать это у него, однако, не хватило мужества, и он предпочёл вместо этого отрицать разумность философии. Таким-то образом он пробирается наивозможно кружным путём между разумом и неразумностью, называя разумное термином — постигаемое a priori *, неразумное термином — постигаемое a posteriori ** и относя первое к «чистой науке разума или к негативной философии», второе — к вновь создаваемой «позитивной философии».

Здесь первая глубокая трещина между Шеллингом и всеми другими философами; здесь его первая попытка протащить в свободную науку мышления веру в авторитет, мистику чувств и гностическую фантастику. Единство философии, цельность всякого мировоззрения разрывается во имя самого неудовлетворительного дуализма; противоречие, составляющее всемирно-историческое значение христианства, возводится также в принцип философии. Мы поэтому должны с самого начала протестовать против этого раздвоения. Кроме того, насколько оно несостоятельно, нам станет ясно, когда мы проследим ход тех рассуждений Шеллинга, которыми он

* — заранее, независимо от опыта. *Ред.*
** — на основании опыта. *Ред.*

пытается оправдать свою неспособность постигнуть вселенную как нечто разумное и целое. Он исходит из схоластического положения, что в вещах следует проводить различие между их quid и quod, между *чтò* [Was] и *что* [Dass]. *Чтò* такое вещи — этому учит нас разум; *что* они существуют — это показывает нам опыт. Всякая попытка упразднить это различие ссылкой на тождество мышления и бытия является злоупотреблением этим положением. Результатом логического процесса мысли может быть только идея мира, но не реальный мир. Разум, по Шеллингу, просто бессилен доказать существование чего-либо и должен в этом отношении удовлетвориться свидетельством опыта. Однако философия занималась также вещами, выходящими за пределы всякого опыта, например, богом. И вот спрашивается, способен ли разум доказать существование этих вещей? Чтобы ответить на этот вопрос, Шеллинг пускается в длинные рассуждения, которые мы считаем совершенно излишним приводить здесь, так как вышеупомянутые предпосылки не допускают никакого ответа, кроме решительного *нет*. Это и есть результат шеллинговского рассуждения. Отсюда, согласно Шеллингу, с необходимостью следует, что разум в своём чистом мышлении должен иметь своим объектом не действительно существующие вещи, а вещи, поскольку они возможны, не бытие вещей, а их сущность, и соответственно этому только сущность бога, а не его существование может явиться предметом его исследования. Таким образом, для действительного бога следует изыскать сферу, отличную от сферы чистого разума, вещи должны обладать предпосылкой существования; они только потом, a posteriori, окажутся возможными или разумными, а в своих последствиях — доступными опыту, т. е. действительными.

Противоположность Гегелю выражена здесь уже со всей резкостью. Гегель с той наивной верой в идею, над которой так возвысился Шеллинг, утверждает: чтò разумно, тò вместе с тем и действительно; Шеллинг же говорит, что всё разумное возможно, и этим бьёт наверняка, ибо это положение, при широком объёме понятия возможного, неопровержимо. В то же время этим самым он обнаруживает, как это выяснится позднее, отсутствие ясности понимания в отношении всех чисто логических категорий. Я мог бы уже сейчас показать ту брешь в вышеприведённом боевом строе умозаключений, через которую злой дух зависимости пробрался в ряды свободных мыслей, но я хочу отложить это до более удобного случая, чтобы не повторяться, и перейти к содержанию чистой науки разума в том виде, как оно было сконструировано Шеллингом перед его слушателями к большой потехе всех гегельянцев. Содержание это сводится к следующему:

Разум есть бесконечная потенция познания. Потенция означает то же, что способность (познавательная способность Канта). Как таковая она кажется лишённой всякого содержания, на самом же деле она во всяком случае таковое имеет, притом без всякого содействия, без всякого акта с её стороны, ибо в противном случае она перестала бы быть потенцией, так как потенция и акт противостоят друг другу. Этим по необходимости непосредственным врождённым содержанием может быть только бесконечная потенция бытия, соответствующая бесконечной потенции познания, так как всякому познанию соответствует некоторое бытие. Эта потенция бытия, эта бесконечная возможность бытия является той субстанцией, из которой мы должны выводить наши понятия. Занятие ею есть чистое, самому себе имманентное мышление. Эта чистая возможность бытия не есть только простая готовность к существованию, а понятие самого бытия, нечто по своей природе вечно переходящее в понятие, или то в понятии, что стремится к переходу в бытие, сущее, которое нельзя удержать от бытия и которое поэтому переходит от мышления к бытию. Это — подвижная природа мышления, в силу которой оно не может свестись к простому мышлению, а мышление вынуждено вечно переходить в бытие. Однако это не есть переход в реальное бытие, а лишь логический переход. Таким образом, вместо чистой потенции появляется логически сущее. Но так как бесконечная потенция является prius * того, что возникает в самом мышлении благодаря переходу в бытие, а только бесконечной потенции может соответствовать всякое действительное бытие, то разум обладает, в качестве неотделимого от него содержания, потенцией занять априорное положение по отношению к бытию и, таким образом, не прибегая к помощи опыта, постигнуть содержание всякого действительного бытия. Всё, что совершается в действительности, разум познал как логически необходимую возможность. Он не знает, существует ли мир, он только знает, что если мир существует, то он должен иметь такие-то и такие-то свойства.

То обстоятельство, что разум есть потенция, вынуждает нас, следовательно, и его содержание признать потенциальным. Бог, следовательно, не может быть непосредственно содержанием разума, ибо он есть нечто действительное, а не только потенциальное, возможное. В потенции бытия мы впервые открываем возможность перехода в бытие. Это бытие отнимает у потенции её власть над самой собой. Прежде потенция была властна над бытием: она могла перейти в него, а также и не перейти. Теперь же она подпала под власть бытия, находится

* — прежде. *Ред.*

у него в подчинении. Это есть лишённое духовности, лишённое понятия бытие, ибо дух есть власть над бытием. Это лишённое понятия бытие не существует больше в природе, где всё уже запечатлено формой, но легко видеть, что этому оформленному бытию предшествовало слепое, беспредельное бытие, которое лежит в основе как материя. Но потенция есть то свободное бесконечное, что может переходить, а также и не переходить в бытие; таким образом, две противоречивых противоположности — бытие и небытие — не исключают в ней друг друга. Эта способность «также и не переходить» равна первой способности «переходить в бытие» пока первая способность остаётся в потенции. Лишь когда непосредственно могущее существовать действительно переходит, второе — из него исключается. Индифферентность обоих в потенции тогда прекращается, ибо теперь первая возможность исключает из себя вторую. Этой второй — возможности существования — даётся способность осуществиться только через исключение первой. Подобно тому как в бесконечной потенции способность перехода и способность неперехода не исключаются взаимно, они также не исключают и того, что свободно витает между бытием и небытием. Таким образом, мы имеем три потенции. Первая содержит непосредственное отношение к бытию, вторая — посредственное, могущее быть лишь через исключение первой потенции. Таким образом, мы имеем: 1) тяготеющее к бытию, 2) тяготеющее к небытию, 3) свободно витающее между бытием и небытием. Перед переходом третья потенция не отличается от непосредственной потенции и только тогда станет бытием, когда будет исключена из первых двух; она может осуществиться только тогда, когда обе первые потенции перешли в бытие. Этим замыкается цепь возможностей, и внутренний организм разума исчерпывается в этой совокупности потенций. Первой возможностью является только та, которой может предшествовать лишь сама бесконечная потенция. Есть нечто, что, покинув сферу возможности, бывает только чем-нибудь *одним*, но до того, как оно решилось на это, остаётся instar omnium *, тем, что непосредственно предстоит, также и тем, что противостоит, противостоит другому, оказывает сопротивление призванному следовать за ним. Оставляя своё место, оно передаёт свою власть другому, возводя это последнее в ранг потенции. Этому другому, возведённому в ранг потенции, оно само подчинится как относительно несуществующее. Прежде всего выступает могущее быть в переходном смысле, которое является поэтому также наиболее случайным, наиболее необоснованным, тем, что может найти своё основание только в последующем, а

* — заменой всего. *Ред.*

не в предшествующем. Только подчиняясь этому последующему, будучи для него относительно несуществующим, оно само через это получает впервые обоснование, становится чем-то, так как, предоставленное самому себе, оно расплылось бы в ничто. Это первое начало есть prima materia * всякого бытия, достигающая определённости бытия только тогда, когда полагает над собой нечто высшее. Второе — могущее быть — полагается и возвышается в свою потенцию только благодаря вышеуказанному исключению первого из его невозмутимости; то, что в самом себе ещё не есть могущее быть, становится теперь таковым благодаря отрицанию. Вместо представляемой им первоначальной категории не-непосредственной возможности бытия оно положено как невозмутимое, спокойное хотение, и оно по необходимости будет стремиться отрицать своё отрицание и вернуться обратно в своё невозмутимое бытие. Это может произойти только таким путём, что первое из своего абсолютного отчуждения снова приводится в состояние возможности бытия. Таким образом, мы получаем высшую форму возможности бытия, бытие, снова сведённое к своей возможности, которое, как высшее бытие, является владеющим самим собой бытием. Так как бесконечная потенция не исчерпывается непосредственной возможностью бытия, то второе начало, заключающееся в ней, может быть непосредственно только невозможностью бытия. Но непосредственная возможность бытия уже вышла за пределы возможности; поэтому вторая потенция может быть только непосредственной не-невозможностью бытия, совершенно чистым бытием, ибо только сущее не есть возможность бытия. Во всяком случае чистое бытие может быть, как бы это ни казалось противоречивым, потенцией, ибо оно не есть действительное бытие, оно не перешло, подобно последнему, а potentia ad actum **, а является actus purus ***. Непосредственной потенцией оно, конечно, не является, *но отсюда ещё не следует, что оно вообще не может быть потенцией.* Оно должно быть отрицаемо с тем, чтобы быть осуществлённым; таким образом, оно не является везде и непременно потенцией, но может стать потенцией через отрицание. До тех пор, пока непосредственно могущее быть оставалось только потенцией, оно само покоилось в чистом бытии; как только оно возвышается над потенцией, оно вытесняет чистое бытие из своего бытия, чтобы самому стать бытием. Чистое бытие, подвергшееся отрицанию как actus purus, становится, таким образом, потенцией. Оно не обладает, следовательно, никакой свободой воли, но вынуждено действовать, вновь отрицать своё отрицание. Таким образом,

* — первая материя. *Ред.*
** — от потенции к акту. *Ред.*
*** — чистым актом. *Ред.*

оно могло бы переходить ab actu ad potentiam * и найти своё осуществление вне себя. Первое, беспредельное бытие было то нежелаемое, та hyle **, с которой демиургу приходится бороться. Оно полагается с тем, чтобы немедленно быть отрицаемым второй потенцией. На место беспредельного бытия должно явиться оформленное бытие, оно должно быть обратно переведено через ряд ступеней в возможность бытия, становясь тогда владеющей собой и на высшей ступени самосознающей способностью. Таким образом, между первой и второй возможностью лежит целый ряд производных возможностей и промежуточных потенций. Они составляют уже конкретный мир. Как только полагаемая вне себя потенция целиком и без остатка снова обращена в способность, во владеющую собой потенцию, сходит со сцены также и вторая потенция, так как она только для того и существует, чтобы отрицать первую, и в этом акте отрицания первой она уничтожает самоё себя как потенцию. По мере того как она преодолевает противостоящее ей бытие, она уничтожает себя самоё. *Этим дело теперь ограничиться не может.* Чтобы в бытии было нечто завершённое, на место всецело побеждённого второй потенцией бытия должно быть положено нечто третье, чему вторая потенция всецело передаёт свою мощь. Это нечто не может быть ни чистой возможностью бытия, ни чистым бытием бытия, а только тем, что в бытии является возможностью бытия, а в возможности бытия является бытием; это есть противоречие между потенцией и бытием, полагаемое как тождество, то, что свободно витает между обоими, *дух* — неисчерпаемый источник бытия, который совершенно свободен и в бытии не перестаёт оставаться потенцией. Это начало не может действовать непосредственно, а может только осуществиться через вторую потенцию. Так как второе начало является опосредствованием между первым и третьим началом, то это третье начало полагается благодаря преодолению первого вторым. Это третье начало, оставшееся непреодолённым в бытии, является, в качестве духа, могущим быть бытием и завершающим бытие, так что его вступление в бытие даёт завершённое бытие. Во владеющей собой способности, в духе, природа достигает своего завершения. Эта последняя способность может также отдаться новому, сознательно вызванному движению и построить себе, таким образом, над природой новый интеллектуальный мир. И эта возможность должна быть исчерпана наукой, которая, таким образом, становится философией природы и философией духа.

Благодаря этому процессу исключается всё, что не имманентно мышлению, всё, перешедшее в бытие, и остаётся потен-

* — от акта к потенции. *Ред.*
** — материя. *Ред.*

ция, которой не требуется больше переходить в бытие, так как бытие находится не вне её, а её возможность бытия и составляет её бытие; существо, не подчинённое больше бытию, а являющееся бытием в своей истинности, — так называемое высшее существо. Таким образом, осуществляется высший закон мышления: потенция и акт совмещаются в одном существе, мышление остаётся теперь в самом себе и остаётся благодаря этому *свободным мышлением,* не подчинённым больше безудержному, необходимому движению. Здесь достигнуто то, что вначале было предметом желания; владеющее собой понятие (ибо понятие и потенция тождественны), которое, так как оно является единственным в своём роде, имеет особое название и, так как оно есть то, что было изначально желаемым, называется идеей. Ибо кто в мышлении не интересуется результатом, чья философия не сознаёт своей собственной задачи, *тот подобен тому художнику, который стал бы малевать наугад, совершенно не думая о том, что выйдет из его работы.*

Вот в общих чертах то, что сообщил нам Шеллинг о содержании своей негативной философии, и этот очерк вполне достаточен, чтобы увидеть весь фантастичный и нелогичный характер его способа мышления. Он уже неспособен больше двигаться в сфере чистой мысли даже в течение короткого времени; каждую минуту ему перебегают дорогу самые фантастические, самые причудливые призраки, так что кони его философской колесницы от испуга становятся на дыбы, и он сам сворачивает с первоначально намеченного направления, гоняясь за этими туманными призраками. Сразу бросается в глаза, что его три потенции, если их свести к их голому логическому содержанию, представляют собой не что иное, как три момента гегелевского хода развития путём отрицания, только оторванные друг от друга, зафиксированные в их оторванности и пригнанные к целям «сознающей свои задачи философии». Печально видеть, как Шеллинг низводит мысль из её возвышенного, чистого эфира в область чувственных представлений, как он срывает с её головы корону из чистого золота и, нарядив её в корону из золотой бумаги, заставляет её, пьяную от тумана и испарений необычной романтической атмосферы, бродить пошатывающейся походкой на потеху уличных мальчишек. Эти так называемые потенции не являются вовсе мыслями, это — расплывчатые фантастические образы, в которых сквозь таинственно окутывающее их облачное покрывало уже ясно вырисовываются очертания трёх божественных ипостасей. Мало того, они обладают уже известным самосознанием: одна «тяготеет» к бытию, вторая — к небытию, третья «свободно витает» между обеими. Они «уступают друг другу место», у них разные «места», они «вытесняют» друг друга, они «противостоят» друг другу, они

ведут борьбу между собой, они «стараются отрицать друг друга», они «действуют», они «стремятся» и т. д. Это странное превращение мысли в чувственное представление вытекает опять-таки из ошибочного понимания гегелевской логики. Ту могучую диалектику, ту внутреннюю движущую силу, которая, точно чувствуя моральную ответственность за несовершенство и односторонность отдельных предикатов идеи, неустанно толкает их к новому развитию и возрождению до тех пор, пока они в качестве абсолютной идеи не воскреснут в последний раз из могилы отрицания в нетленной незапятнанной красоте, — эту могучую диалектику Шеллинг смог понять только как самосознание отдельных категорий, между тем как она представляет собой самосознание всеобщего, мышления, идеи. Язык пафоса он хочет возвысить до абсолютно-научного, не показав нам предварительно чистой мысли в единственно подходящей для неё форме изложения. С другой стороны, он так же мало способен постигнуть идею бытия в её совершенной абстракции, доказательством чему может служить тот факт, что он определения «бытие» и «сущее» постоянно употребляет как равнозначащие. Бытие он может мыслить только как материю, как hyle, как беспорядочный хаос. К тому же мы имеем теперь уже несколько таких материй — «беспредельное бытие», «оформленное бытие», «чистое бытие», «логическое бытие», «действительное бытие», «невозмутимое бытие», а позже мы ещё сверх того получим «предвечное бытие» и «противоречивое бытие». Забавно видеть, как эти различные виды бытия сталкиваются и вытесняют друг друга, как потенции предоставляется только на выбор: затеряться в этой беспорядочной массе или остаться пустым призраком. И пусть мне не говорят, что дело тут только в образной форме изложения; напротив, это гностически-восточное бредовое мышление, представляющее себе каждое определение идеи или как личность или как материю, является основанием всего процесса. Устраните этот способ созерцания и всё рухнет. Уже основные категории — потенция и акт — возникли в очень смутный период, и Гегель был совершенно прав, когда он выбросил из «Логики» эти неясные определения. Шеллинг к тому же ещё усугубляет путаницу, употребляя эту противоположность попеременно и произвольно вместо следующих гегелевских определений: в-себе-бытие и для-себя-бытие, идеальность и реальность, сила и проявление, возможность и действительность, и, сверх того, потенция ещё остаётся особой, чувственно-сверхчувственной сущностью. Но по преимуществу, однако, она означает у Шеллинга возможность, и, таким образом, мы здесь имеем философию, основанную на возможности. В этом отношении Шеллинг по праву называет свою науку разума «ничего

не исключающей», ибо возможно в конце концов всё. Но дело заключается в том, чтобы мысль себя оправдала посредством своей внутренней силы к осуществлению. И поблагодарят же немцы за такую философию, которая тащит их по непроходимой дороге и через бесконечно скучную Сахару возможности, не давая им ничего реального для утоления голода и жажды и не приводя их ни к какой цели, а лишь туда, где реальный мир, по её собственному утверждению, остаётся для разума книгой за семью печатями.

Однако возьмём на себя труд последовать за ним через ничто. Шеллинг говорит: сущность — для понятия, бытие — для познания. Разум есть бесконечная потенция познания, его содержание — бесконечная потенция бытия, как изложено выше. Но тут он вдруг начинает действительно познавать бесконечную потенцию бытия посредством потенции познания. Может ли он это? Нет. Познание есть акт, акту соответствует акт, «познанию соответствует бытие», следовательно, предыдущему актуальному познанию соответствует актуальное, действительное бытие. Таким образом получается, что разум против воли вынужден познать действительное бытие, и, несмотря на все старания удержаться в открытом море возможности, мы выбрасываемся прямо на ненавистный берег действительности.

Но, возразят нам, потенция бытия познаётся ведь только после её перехода, который является, конечно, логическим. Однако Шеллинг сам говорит, что логическое бытие и потенция бытия, понятие и потенция тождественны. Если, таким образом, потенция *познания* действительно переходит в акт, то потенция *бытия* не может удовлетвориться одним обманчивым, мнимым переходом. Раз потенция бытия не переходит действительно, то она остаётся потенцией, следовательно, не может познаваться разумом и, таким образом, является не «необходимым содержанием разума», а чем-то абсолютно неразумным.

Или Шеллинг думает назвать ту деятельность, которую разум проявляет в отношении своего объекта, не познанием, а, скажем, пониманием? Тогда разум неизбежно свёлся бы к бесконечной потенции понимания, так как он в своей собственной науке вообще не доходил бы до познания.

С одной стороны, Шеллинг исключает существование из числа объектов разума, с другой же стороны — он его снова включает в него вместе с познанием. Познание для него — единство понятия и существования, логики и эмпирии. Итак, всюду противоречия, куда бы мы ни обратились. Как же так?

Является ли разум в самом деле бесконечной *потенцией* познания? Является ли глаз потенцией зрения? Глаз, даже

закрытый глаз, всегда видит: даже тогда, когда ему кажется, что он ничего не видит, он всё же видит темноту. Только больной глаз, именно излечимо-слепой, представляет потенцию зрения, не являясь одновременно актом, и только неразвитой или временно помутившийся разум представляет лишь *потенцию* познания. Но ведь представление о разуме как о потенции кажется столь правдоподобным? Он действительно является потенцией и не только возможностью, но и абсолютной силой, необходимостью познания. Последняя, однако, должна проявиться, должна познавать. Разделение потенции и акта, силы и её проявления, есть явление только конечного, в бесконечности же потенция совпадает со своим актом, сила — со своим собственным проявлением. Ибо бесконечное не терпит внутри себя противоречия. Если разум является бесконечной потенцией, то он является, в силу этой бесконечности, также и бесконечным актом. Иначе пришлось бы и самую потенцию считать конечной. Это заложено также уже в непосредственном сознании. Разум, который не идёт дальше потенции познания, называется неразумием. Только тот разум является действительным разумом, который доказывает свою состоятельность в акте познания, и только тот глаз, который действительно видит, является настоящим глазом. Значит, здесь противоположность между потенцией и актом оказывается сразу разрешимой, в конечном счёте ничтожной, и это решение является триумфом гегелевской диалектики над ограниченностью Шеллинга, который не может справиться с этим противоречием, ибо даже там, где в идее потенция и акт должны совпадать, — это только утверждается, но действительный взаимный переход друг в друга этих определений не раскрывается.

Но если Шеллинг скажет: разум есть понимание и, так как понятие есть потенция, он есть потенция познания, которая только тогда становится действительным познанием, когда она находит какой-нибудь реальный объект для познавания; напротив, в науке чистого разума, где разум занимается потенцией бытия, он остаётся внутри потенции познания и только понимает, — в таком случае уже независимо от вышеприведённых рассуждений о потенции и акте всякий должен будет признать, что целью потенции познания может быть только переход к действительному познанию и что без этого перехода она — ничто. Таким образом, оказывается, что содержание науки чистого разума совершенно беспредметно, пусто, бесполезно и что разум, когда он выполняет свою задачу и действительно познаёт, становится неразумием. Если Шеллинг признаёт, что сущность разума есть неразумие, то мне, конечно, ничего больше не остаётся сказать.

Вот почему Шеллинг с самого начала так запутался со своими потенциями, переходами и соответствиями, что из путаницы логического бытия и бытия реального, от которых он хочет избавиться, он вынужден искать выход в признании совершенно иного пути мышления, чем его собственный. Пойдём, однако, дальше.

Таким образом, разум должен постигнуть содержание всякого действительного бытия и занять по отношению к нему априорное положение; он не обязан доказать, что что-либо существует, а только то, что, если что-либо существует, оно должно обладать такими-то и такими-то свойствами — в противоположность утверждению Гегеля, по которому вместе с мыслью дано также и реальное существование. Но в этих положениях опять полнейшая путаница. Ни Гегелю, ни кому-либо другому не приходило в голову доказывать существование какой-либо вещи, не имея для этого эмпирических предпосылок; он доказывает только необходимость существующего. Здесь Шеллинг представляет себе разум так же абстрактно, как раньше потенцию и акт, и поэтому вынужден приписать ему домировое существование, совершенно оторванное от всякого другого существования. Вывод новейшей философии, который ещё встречался в прежней философии Шеллинга, по крайней мере в её предпосылках, и который лишь Фейербах со всей остротой довёл до сознания, состоит в том, что разум может существовать только как дух, а дух может существовать только внутри и вместе с природой, а не так, что он в совершенной изолированности от всей природы, бог весть где, живёт какой-то обособленной жизнью. Это признаёт и Шеллинг, когда он устанавливает как цель индивидуального бессмертия не освобождение духа от природы, а как раз надлежащее равновесие обоих; также, когда он далее говорит о Христе, что он не *растворился во вселенной,* а как человек вознёсся одесную бога. (Следовательно, остальные две божественные личности всё же растворились во вселенной?) Но раз существует разум, то его собственное существование является доказательством существования природы. Следовательно, существует необходимость, в силу которой потенция бытия должна немедленно переходить в акт бытия. Или же будем исходить из совершенно обыденного положения, понятного также и без Фейербаха и Гегеля: до тех пор, пока абстрагируются от всякого существования, о нём вообще не может быть речи. Если же делают исходным нечто существующее, то можно от него, без сомнения, совершать переход к другим вещам, которые, в случае правильности всех умозаключений, должны также существовать. Если существование предпосылок признаётся, то существование следствий является само собой разумеющимся. Но основой всякой философии является

существование разума. Это существование доказано его деятельностью (cogito, ergo sum *). Если, таким образом, исходят от него как от существующего, то отсюда само собой следует существование всех его последствий. Что существование разума является предпосылкой, — этого не отрицал ещё ни один философ. Если Шеллинг всё же не хочет признать этой предпосылки, то пусть он оставит философию в покое. Таким образом, Гегель, без сомнения, мог доказать существование природы, т. е. доказать, что она является необходимым следствием существования разума. Шеллинг, исповедующий абстрактную и не имеющую силы имманентность мышления, забывает, однако, что самоочевидной основой всех его операций является существование разума. Он выставляет смешное требование, чтобы действительный разум имел недействительные, только логические результаты, чтобы действительная яблоня приносила только логические, потенциальные яблоки. Такую яблоню обыкновенно называют бесплодной. Шеллинг же сказал бы: бесконечная потенция яблони.

Если, таким образом, гегелевские категории называют не только прообразами, по которым созданы вещи этого мира, но и творческими силами, которыми они созданы, то это означает только, что они выражают идейное содержание мира, и доказывает, что он вытекает как необходимое следствие из существования разума. Шеллинг же, напротив, действительно считает разум за нечто такое, что может существовать и вне мирового организма, относя его истинное царство к пустой, бессодержательной абстракции, к «эону до сотворения мира», который, однако, к счастью, никогда не существовал и в котором разум ещё в меньшей степени мог как-либо проявляться или же испытывать чувство блаженства. Здесь, однако, обнаруживается, насколько крайности сходятся; Шеллинг не способен постичь конкретную мысль, он гонит её в область самой головокружительной абстракции, которая тут же снова воплощается для него в чувственный образ, так что эта хаотическая смесь абстракции и представления образует характерную черту схоластически-мистического способа мышления Шеллинга.

Мы можем почерпнуть новые доказательства в пользу высказанного нами, если мы обратимся к развитию содержания «негативной философии». Потенция бытия служит основой. Карикатурное искажение гегелевской диалектики наиболее отчётливо бросается в глаза. Потенция по своему произволу может переходить или не переходить. Таким образом, из нейтральной потенции выделяются в реторте разума две химические составные части: бытие и небытие. Если бы вообще

* — мыслю, следовательно существую. *Ред.*

можно было всю эту путаницу потенций вернуть в сферу здравого смысла, то здесь обнаружился бы диалектический момент и здесь Шеллинг, как будто, догадывается, что сущность потенции есть необходимость перехода и что потенция может быть абстрагирована только от акта действительности. Но нет, он всё более запутывается в односторонней абстракции. Он один раз в виде опыта заставляет потенцию сделать переход и приходит к великому открытию, что после этого перехода она утратила имевшуюся у неё раньше возможность и *не* переходить. Одновременно он открывает в потенции третье свойство: возможность воздержаться от того и другого и свободно витать между бытием и небытием. Эти три возможности, или потенции, должны заключать в себе всякое разумное содержание, всякое возможное бытие.

Возможность стать бытием становится действительным бытием. Этим отрицается вторая возможность — возможность также и не стать бытием. Попытается ли последняя восстановить себя? Как может она это сделать? Ведь то, чему она здесь подвергается, не есть только отрицание в гегелевском смысле; она совершенно уничтожена, сведена на нет, на такое радикальное небытие, которое может встретиться только в философии возможности. Как может эта раздавленная, проглоченная, съеденная возможность ещё иметь силу восстановить себя? Ведь отрицается не только вторая возможность, но даже первоначальная потенция — тот субъект, простым предикатом которого является та вторая возможность, и тут, собственно, не эта последняя, а именно та первоначальная потенция должна была бы пытаться восстановить себя. Но это вовсе не может входить в её задачу, — говоря образным языком Шеллинга, — ибо она должна была заранее знать, что, становясь актом, она подвергнет самоё себя отрицанию, как потенцию. Такого рода восстановление вообще может иметь место только там, где отрицают взаимно друг друга *лица,* а не категории. Только безграничное непонимание, только невероятная страсть к искажению могли так бессмысленно извратить принцип гегелевской диалектики, явно положенный здесь в основу. Насколько недиалектичен весь этот процесс, видно также из следующего: если обе стороны потенции имеют одинаковую силу, то без толчка извне она вовсе не может решиться на переход и должна остаться в прежнем состоянии. В этом случае весь процесс, конечно, не совершился бы, и Шеллинг был бы в безвыходном положении, не зная, где ему раздобыть прототипы мира, духа и христианского триединства. Таким образом, мы не видим необходимости всего построения в целом, и остаётся неясным, почему потенция оставляет свой прекрасный потенциальный покой, отдаёт себя во власть бытия и т. д., — весь процесс

с самого начала покоится на произволе. Если это происходит в «необходимом» мышлении, то что̀ ещё ждёт нас в «свободном» мышлении! Но так это и есть, этот переход должен остаться произвольным, ибо иначе Шеллинг ведь признал бы необходимость мира, а это не соответствует его позитивизму. Это, однако, опять-таки является доказательством того, что потенция является потенцией лишь как акт, без акта же она — бессодержательный пустой призрак, которым сам Шеллинг не может удовлетвориться, ибо пустая потенция не даёт ему никакого содержания; содержание появляется, когда потенция становится актом, и, таким образом, он против воли вынужден признать несостоятельность противопоставления потенции и акта.

Вернёмся ещё раз ко второй потенции, с которой Шеллинг проделывает самые удивительные вещи. Мы раньше видели, как она подвергалась отрицанию, сводилась на нет. Теперь Шеллинг продолжает: так как первая потенция есть нечто могущее быть, то вторая является её противоположностью, она есть всё, но только не могущее быть, следовательно чистое сущее, actus purus! Этот последний, однако, должен был, таким образом, уже заключаться в первоначальной потенции, но каким образом он может там оказаться? Каким образом то «отвратившееся от бытия, тяготеющее к небытию» и т. д. становится вдруг абсолютно чистым бытием, чем отличается «чистое бытие» от «беспредельного бытия», почему для могущего не быть нет другого выхода, как стать сущим? На эти вопросы мы не получаем никакого ответа. Вместо этого нас уверяют, что эта вторая потенция обратно возвращает в сферу возможности первую потенцию, ставшую беспредельной, тем самым восстановляя и одновременно уничтожая себя. Пойми, кто может! Дальше — отдельные ступени этого процесса восстановления кристаллизуются в ступенях природы. Каким образом в этом процессе возникает природа, — этого никто не поймёт. Почему, например, беспредельное бытие является материей — hyle? Потому что Шеллинг с самого начала имел в виду эту hyle, опираясь на неё строил свою схему, без чего это бытие могло бы иметь и всякое другое содержание как чувственное, так и духовное. Не видно также, почему разные ступени в развитии природы следует понимать как потенции. Согласно этому положению, именно наиболее мёртвое, неорганическое в природе должно было бы быть в наибольшей степени сущим, всё органическое же — скорее лишь могущим быть. Но это можно рассматривать лишь как мистический образ, в котором исчезло всякое выраженное в мыслях содержание.

Вместо того чтобы понять третью потенцию, дух — а его-то, повидимому, Шеллинг давно уже домогался — как высшую количественную ступень побеждённой второй потенцией первой

потенции, в которой одновременно происходит качественное изменение, Шеллинг опять-таки оказывается в недоумении, откуда же извлечь эту потенцию. «Наука ищет какое-то третье начало», «на этом остановиться нельзя», «на место бытия, побеждённого второй потенцией, должно быть поставлено нечто третье» — вот те магические формулы, при помощи которых Шеллинг вызывает *дух*. Тут же следует поучение о том, как создан этот возникший путём generatio primitiva * дух. Если мы принимаем во внимание природу, то для нас, во всяком случае, ясно, что в соответствии с данными предпосылками следует представить себе дух как владеющую собой возможность бытия (а не просто возможность), что уже само по себе достаточно скверно. Если же мы абстрагируемся от этой будущей природы, которая может быть никогда даже и не появится, если мы остаёмся в сфере чистых потенций, то нам при всём старании никак не удастся постигнуть, каким образом первая потенция, по возвращении её при помощи второй в возможность бытия, может стать чем-либо иным, как не первоначальной потенцией. Шеллинг, быть может, чувствовал всю глубину гегелевского опосредствования, прошедшего через отрицание и противоположность, но воспроизвести его он не в силах. У него всё сводится к тому, что из двух безразличных друг другу вещей одна вытесняет другую, после чего вторая снова отвоёвывает своё место и оттесняет первую к её первоначальному месту. Невозможно, чтобы результатом всего этого явилось что-либо иное, а не первоначальное состояние. К тому же, если первая достаточно сильна, чтобы вытеснить вторую, откуда же вторая, у которой не хватило сил для обороны, вдруг набирается силы, чтобы перейти в наступление и прогнать врага? Я уже совсем не хочу говорить о неудачном определении духа; оно опровергает само себя и весь тот процесс, результатом которого оно является.

Таким образом, мы благополучно подходили бы уже к концу этого так называемого процесса развития и могли бы немедленно перейти к другим вещам, если бы Шеллинг, после того как дух явился последним звеном, замыкающим собой цепь всего сущего, не обещал нам другого, интеллектуального мира, заключительным звеном которого он называет идею. Каким образом Шеллинг *после* конкретной природы и живого духа может заполучить ещё абстрактную идею (а в этом положении она может быть только абстрактной), это, во всяком случае, остаётся непонятным, а Шеллинг должен был бы обосновать это, так как он отвергает то отношение, в котором находится к вышеупомянутой идее гегелевская идея. Однако он приходит к этому благодаря страстному желанию иметь во что бы то ни стало

* — самопроизвольного зарождения. *Ред.*

абсолютное в конце философии и из-за непонимания того, каким путём Гегель действительно добился этого результата. Но абсолютное есть самосознающий себя дух, — а таков смысл, конечно, и шеллинговской идеи, — и вот этот самосознающий себя дух является, согласно Шеллингу, постулатом, завершающим негативную философию. Здесь, однако, опять противоречие. Эта негативная философия, с одной стороны, не может включить в себя историю, так как действительность не является её объектом; с другой же стороны, она является философией духа, а ведь венцом этой последней является философия всемирной истории; негативная наука имеет также задачу «исчерпать эту последнюю возможность сознательно совершающегося процесса (а таким процессом может быть только история)». Как обстоит дело в действительности? Несомненно одно, а именно, что если бы у Шеллинга была философия истории, то самосознающий дух явился бы у него не постулатом, а результатом. Но самосознающий дух ещё далеко не есть понятие личного бога, с которым Шеллинг отождествляет идею.

Покончив с этим, Шеллинг заявляет, что задачу систематического построения этой изложенной сейчас науки он поставил себе уже сорок лет тому назад. Философия тождества хотела только стать этой негативной философией. То, что она медленно и постепенно возвышалась над Фихте, было, по крайней мере, отчасти преднамеренным; «он хотел избегнуть всяких резких переходов, сохранить непрерывность философского развития и даже льстил себя надеждой привлечь со временем, может быть, на свою сторону и самого Фихте». Чтобы поверить этому, нам нужно было бы не знать вышеприведённого мнения Гегеля, а также не знать, как плохо знает самого себя Шеллинг. Субъект, который в философии тождества вобрал в себя всё возможное позитивное содержание, объявляется теперь потенцией. Уже в этой философии тождества ступени природы являются будто бы каждый раз чем-то относительно сущим по сравнению со следующими за ними высшими ступенями; эти же последние оказываются могущими быть по отношению к первым и в свою очередь относительно сущими по сравнению с более высокими ступенями, так что субъекту и объекту философии тождества здесь соответствует могущее быть и сущее, пока, наконец, в результате и получится то, что уже больше не может быть относительно сущим, являясь абсолютным «сверхсущим» тождеством, а не простой индифферентностью мышления и бытия, потенции и акта, субъекта и объекта. Но всё в этой философии тождества высказывается как «предпосылка чистой науки разума», и было бы наихудшим недоразумением, если бы всё в целом было понято как изображение не чисто логического, а также и реального процесса, если бы полагали, будто философия

тождества из истинного самого по себе принципа выводит истинность всего того, что из него вытекает. Только как заключительное звено этой философии появляется то, что не может больше самоотчуждаться, — бытие во всём его блеске, взирающее на природу и дух, как на свой трон, на который оно было вознесено. Однако хотя всё это очень возвышенно, это чисто мысленный образ, и, только расположив весь процесс в диаметрально противоположном порядке, мы получаем картину того, что происходит в действительности.

Пока мы оставляем открытым вопрос, не является ли это изложение философии тождества приспособлением к теперешним взглядам Шеллинга и в самом ли деле Шеллинг сорок лет тому назад так же мало считал реальными свои мысли, как теперь, и не лучше ли было бы, вместо того чтобы хранить важное молчание, двумя словами — как это легко было сделать — устранить «величайшее недоразумение». Мы желаем скорее перейти к суждениям Шеллинга о том муже, который вытеснил «из занимаемого им положения» Шеллинга без того, чтобы последнему до сих пор удалось ответить «отрицанием на отрицание себя».

В то время, говорит Шеллинг, когда почти все неверно и плоско понимали философию тождества, Гегель спас её основную идею, которой он остался верен до конца, о чём свидетельствуют его лекции по истории философии. Ошибка Гегеля заключалась в том, что он философию тождества считал абсолютной философией и не признавал, что существуют вещи, которые выходят за её пределы. Её границей была возможность бытия, Гегель же вышел за эту границу и включил в её сферу и бытие. Его основная ошибка заключалась в том, что он эту философию хотел превратить в своего рода экзистенциальную систему. Он полагал, что философия тождества имела своим объектом абсолютное не только со стороны его сущности, но и со стороны его существования. Тем, что он вовлекает существование в свою систему, он выпадает из пределов развития чистого разума. Таким образом, он последователен, когда начинает свою науку с чистого бытия и этим отрицает prius существования. Тем самым обусловливается, что он был только имманентен в неимманентном, ибо бытие есть неимманентное в мышлении. Сверх того, он теперь утверждает, что в логике доказал абсолютное. Таким образом, получается, что абсолютное у него появляется дважды — в конце логики, где оно определяется точно так же, как в конце философии тождества, и в конце всего процесса. Таким образом, здесь обнаруживается, что логика не может быть предпослана в качестве первой части развития, а должна пронизывать именно весь процесс. У Гегеля логика определяется как субъективная наука, в которой мышление остаётся

только в себе и с собой, до и вне всякой действительности. И всё же она будто бы имеет своим конечным пунктом *действительную,* реальную идею. В то время как философия тождества с первых шагов находится в природе, Гегель выбрасывает природу из логики и объявляет её, таким образом, нелогической. Именно абстрактным понятиям гегелевской логики не место в начале философии; они могут проявиться только тогда, когда сознание включило в свою сферу всю природу, ибо они являются только абстракциями от природы. Таким образом, у Гегеля не может быть и речи об объективной логике, ибо там, где начинается природа, объект, как раз кончается логика. Следовательно в логике идея находится в становлении, но только в мысли философа; её объективная жизнь начинается лишь там, где она достигла сознания. Однако она выступает как реально существующая уже в конце логики, следовательно продвигаться с ней далее уже невозможно. Ибо идея, как абсолютный субъект-объект, как идеально-реальное, является завершённой в себе и неспособна больше ни к какому дальнейшему прогрессу. Как может она в таком случае переходить ещё в другое, в природу? Здесь именно и обнаруживается, что в чистой науке разума не может быть речи о действительно существующей природе. Всё, что касается действительного существования, должно быть отнесено именно к позитивной философии.

Извращение в этом изложении коренится главным образом в наивной уверенности, будто Гегель не пошёл дальше точки зрения Шеллинга и к тому же ещё плохо понял её. Мы видели, как Шеллинг, при всех усилиях, не может выйти из пределов существования, и нет нужды, собственно говоря, искать оправданий тому, что Гегель не выдвигал этого притязания на абстрактную идеальность. Если бы Шеллинг даже и мог пребывать в чистой потенции, то его собственное существование должно было бы доказать ему, что потенция превзойдена, что, следовательно, все выводы чисто логического бытия перешли сейчас в область реального и что, таким образом, «абсолютное» существует. Что же он хочет дать своей позитивной философией? Если из логического мира следует логическое абсолютное, то и из существующего мира следует существующее абсолютное. Но то обстоятельство, что этим Шеллинг не может удовлетвориться и прибегает теперь к позитивной философии веры, показывает, насколько эмпирическое внемировое существование абсолюта противоречит всякому разуму и как сильно Шеллинг сам это чувствует. И вот потому, что Шеллинг стремится низвести до уровня своей низкой точки зрения гегелевскую идею, стоящую неизмеримо высоко над абсолютом философии тождества, ибо она есть то, за что абсолют себя только выдаёт, Шеллинг и

не может понять отношение идеи к природе и духу. Шеллинг опять-таки представляет себе идею как внемировое существо, как личного бога, что̀ Гегелю и в голову не приходило. Реальность идеи у Гегеля есть не что иное, как природа и дух. Поэтому у Гегеля абсолютное не дано дважды. В конце «Логики» идея выступает как идеально-реальное, но именно поэтому она тотчас и оказывается природой. Если она выражена лишь как идея, то она только идеальна, только логически существует. Идеально-реальное, завершённое в себе абсолютное есть именно единство природы и духа в идее. Шеллинг же всё ещё представляет себе абсолютное как абсолютный субъект, ибо, несмотря на то, что по содержанию оно наполняется объективностью, оно всё же остаётся субъектом, не становясь объектом, т. е. для него абсолютное реально только в виде представления личного бога. Пусть же он не припутывает последнего и держится только за чисто мыслительные определения, в которых нет речи о личности. Итак, абсолютное не реально вне природы и духа. В противном случае как то, так и другое оказалось бы излишним. Следовательно, если в логике говорилось об идеальных определениях идеи как реализующейся в природе и духе, то теперь речь идёт об этой самой реальности, о доказательстве наличия этих определений в существовании, которое является высшим критерием и одновременно и высшей ступенью философии. Таким образом, после логики дальнейшее развитие не только возможно, но и необходимо, и именно это развитие возвращается снова к идее в сознающем себя бесконечном духе. Так обнаруживается несостоятельность утверждения Шеллинга, будто Гегель объявляет природу нелогической (чем Шеллинг, между прочим, объявляет сразу всю вселенную) и будто его логика — это необходимое, самодеятельное развитие мысли — является «субъективной наукой, а объективная логика совсем не может у него иметь места, так как последняя есть натурфилософия, которую он выбросил из своей «Логики»». Как будто объективность науки состоит в том, что она рассматривает *внешний* объект как таковой! Если Шеллинг называет логику субъективной, то нет никакого основания не считать и натурфилософию субъективной, потому что тот же субъект, который мыслит здесь, мыслит и там, а характер предмета не может тут играть роли. Однако объективная логика Гегеля не развивает мысли, она *предоставляет* мыслям *самим* развиваться, и мыслящий субъект является здесь просто чисто случайным зрителем.

Вслед за этим Шеллинг, переходя к философии духа, касается тех высказываний Гегеля, в которых оказалось противоречие между философией Гегеля и его личными симпатиями и предрассудками. Религиозно-философская сторона системы Гегеля даёт ему повод вскрывать противоречия между предпосылками

и выводом, которые были уже давно вскрыты и признаны младогегельянской школой. Он совершенно правильно замечает: эта философия хочет быть христианской, хотя её к этому ничто не принуждает; если бы она осталась на своей первоначальной стадии науки о разуме, она имела бы свою истину в себе самой. — Он заканчивает затем свои замечания признанием гегелевского положения, что последними формами постижения абсолютного являются искусство, религия и философия. И вот, рассуждает Шеллинг, так как религия и искусство вышли за пределы чистой науки разума, то и сама философия должна была бы сделать то же самое и быть другой, отличной от той, которая существовала до сих пор. И это именно ему кажется диалектическим моментом мысли Гегеля. Но где же Гегель говорит это? В конце «Феноменологии», где вся логика, как вторая философия, ещё впереди. Но феноменология была — и этим именно понимание Шеллинга лучше всего опровергается — не чистой наукой разума, она указывала только путь к ней, возведение эмпирического, чувственного сознания на точку зрения чистой науки разума. Не логическое, а феноменологическое сознание имеет перед собой, как последние, эти три «возможности удостовериться в существовании абсолютно сверхсущего». Логическое, свободное сознание видит совсем другие вещи, о которых нам, однако, пока ещё нет надобности беспокоиться, — оно *имеет* абсолютное уже в себе.

Таким образом, сделан решительный шаг: открыто объявлено об отречении от чистого разума. Со времени схоластиков Шеллинг является первым, решившимся на этот шаг, ибо Якоби и ему подобные не могут быть приняты в расчёт, так как они представляли только отдельные стороны своего времени, а не время в целом. В первый раз за последние пятьсот лет выступает герой науки и объявляет последнюю служанкой веры. Он это сделал, и он несёт ответственность за последствия. Нас может только радовать, что человек, который воплотил в себе своё время, как никто другой, в котором его век пришёл к самосознанию, что этот человек объявлен также и Шеллингом величайшим представителем науки разума. Всякий, кто верит во всемогущество разума, пусть примет во внимание это свидетельство врага.

Шеллинг так изображает позитивную философию: она совершенно независима от негативной и не может сделать своим исходным пунктом, в качестве чего-то существующего, то, чем завершается последняя, но должна самостоятельно доказать существование. Конец негативной философии является в сфере позитивной не принципом, а задачей. Начало позитивной философии само по себе абсолютно. Никогда не существовало единства между этими двумя системами, и этого единства не удавалось

достигнуть ни путём подавления одной из них, ни путём смешения обеих. Можно доказать, что обе философии испокон веку находились в борьбе друг с другом. (Здесь следует попытка такого доказательства на протяжении всей истории философии от Сократа до Канта, в которой эмпиризм и априоризм снова резко отмежёваны друг от друга. Однако мы вынуждены пропустить эту попытку, ибо она остаётся совершенно безрезультатной.) Но ведь позитивная философия не есть чистый эмпиризм, и меньше всего такой, который опирается на внутренний, мистическо-теософский опыт, она имеет своим принципом то, что не заключается в чистом мышлении и не появляется в мире опыта, следовательно нечто абсолютно трансцендентное, выходящее за пределы всякого опыта и всякого мышления и им обоим предшествующее. Поэтому началом здесь должно служить не относительное prius, как это бывает в чистом мышлении, где потенция предшествует переходу, а абсолютное prius, так что переход совершается не от понятия к бытию, а от бытия к понятию. Этот переход не является необходимостью, подобно первому, а следствием свободного, преодолевающего бытие действия, которое доказывается a posteriori эмпирическим путём. В самом деле, если негативной философии, опирающейся на логическую последовательность, может быть совершенно безразлично, существует ли мир и соответствует ли он её конструкции, то позитивная философия развивается путём *свободного* мышления и нуждается в подтверждении опыта, с которым она должна идти в ногу. Если негативная философия является чистым априоризмом, то позитивная философия является априорным эмпиризмом. Так как в последней предполагается свободное, т. е. основанное на воле, мышление, то и её аргументы существуют только для хотящих и «мудрых»: надо не только понимать их, но и *хотеть* почувствовать их силу. Если среди предметов опыта находится примерно также и откровение, то оно принадлежит позитивной философии в той же мере, как природе и человечеству; поэтому оно представляет для позитивной философии не большее значение, чем для всего прочего; так, например, для астрономии имеют, конечно, решающее значение движения планет, с которыми должны согласоваться её вычисления. Если скажут, что без предшествующего откровения философия не пришла бы к этому результату, то в этом, конечно, есть некоторая доля правды, но теперь философия может и самостоятельно прийти к своим выводам; подобно тому как существуют люди, которые, раз отыскав при помощи телескопа малые неподвижные звёзды, после этого могут находить их и невооружённым глазом и становятся, таким образом, независимыми от телескопа. Философия должна включить в себя и христианство, которое является такой же реальностью,

как природа и дух. Но не одно откровение, а и внутренняя необходимость чисто логической философии заставляет последнюю выйти за свои собственные границы. Негативная философия доводит всё только до стадии простой познаваемости и передаёт потом это другим наукам, и только «нечто последнее» она не может довести до этой стадии, а между тем это нечто и есть то, что более всего достойно познания. Следовательно оно должно стать снова предметом какой-то новой философии, которая имеет задачу доказать это «последнее» как существующее. Таким образом, негативная философия становится философией только благодаря своему отношению к позитивной. Если бы негативная философия стояла особняком, у неё не было бы никакого реального результата, и разум был бы бесплоден; в позитивной же философии разум торжествует: в ней согнутый в негативной философии разум снова выпрямляется.

Мне, конечно, нет надобности говорить что-либо в разъяснение этих положений Шеллинга, они ясны сами по себе. Но сравним их с обещаниями, которые Шеллинг дал вначале. Какая резкая разница! Нам обещали революционизировать философию, развить учение, которое положит конец отрицанию последних лет, готовилось примирение веры и знания, а что в конце концов получается? Учение, не имеющее прочной основы ни в себе самом, ни в чём-либо другом доказанном. То оно ищет опоры в освобождённом от всякой логической необходимости, следовательно, произвольном, лишённом всякого значения мышлении, то оно ищет опоры в откровении, реальность которого именно ставится под сомнение, а утверждения которого как раз и оспариваются. Как наивно требование отбросить все сомнения, с тем, чтобы излечиться от сомнений! «Да, если вы не верите, то вам нельзя помочь!» С чем же, собственно, приехал Шеллинг в Берлин? Лучше бы он вместо своего позитивного клада привёз сюда опровержение «Жизни Иисуса» Штрауса, «Сущности христианства» Фейербаха и т. д. — это сулило бы ему кое-какой успех. При теперешнем же положении гегельянцы предпочтут скорее остаться в своём известном «тупике», чем «сдаваться на гнев и милость» ему, а позитивные теологи попрежнему будут охотнее исходить из откровения, чем вкладывать что-нибудь в него. С этим также вполне совместимо повторяемое ежедневно с начала нового года признание, что он не ставит своей задачей давать обоснование христианства, а также спекулятивную догматику, но ставит задачей сделать лишь некоторый вклад в объяснение христианства. Что касается необходимости для негативной философии выйти за свои собственные пределы, то, как мы видели, она тоже мало убедительна. Если предположение перехода a potentia ad actum неизбежно ведёт к зависимому только от этого предположения логическому богу,

то доказанный опытом действительный переход должен вести к действительному богу, и позитивная наука является излишней.

Переход к позитивной философии заимствован Шеллингом из онтологического доказательства бытия бога. Бог не может существовать случайно, следовательно, «*если он существует*», он существует необходимо. Эта вставка в брешь силлогизма совершенно правильна. Таким образом, бог может быть понят только как сущее в себе и *перед* собой бытие (не *для* себя; — Шеллинг так зол на Гегеля, что он даже его выражения считает чуждыми духу языка и нуждающимися в поправках), т. е. он существует перед собой, перед своей божественностью. Таким образом, он является непосредственно предшествующим всякому мышлению, слепо сущим. Но так как сомнительно, существует ли он, то мы должны исходить из слепо сущего и смотреть, нельзя ли, быть может, исходя из этого, достигнуть понятия бога. Если, следовательно, принципом негативной философии является предшествующее всякому бытию мышление, то принципом позитивной философии является предшествующее всякому мышлению бытие. Это слепое бытие есть необходимое бытие. Бог, однако, является не этим, а необходимым, «необходимо сущим»; только необходимое бытие является возможностью бытия высшего существа. Это же слепо сущее есть то, что не нуждается ни в каком обосновании, так как оно предшествует всякому мышлению. Таким образом, позитивная философия делает своим исходным пунктом то, что не имеет своего выражения в понятии, чтобы только a posteriori сделать его, как бога, понятным и имманентным содержанием разума. Этот последний только здесь становится свободным, уходя из-под власти необходимого мышления.

Это «слепо сущее» есть hyle, вечная материя прежней философии. Что эта материя развивается, становясь богом, это, во всяком случае, — нечто новое. До сих пор она всегда была противопоставлявшимся богу дуалистическим принципом. Однако проследим дальше содержание позитивной философии.

Это слепо сущее, которое может быть названо также «предвечным бытием», есть purus actus существования и тождество сущности и бытия (то, что говорится о боге, как об aseitet *). Казалось бы, что это бытие не может служить основой какого-нибудь процесса, так как оно лишено всякой движущей силы, и последняя заключена только в потенции. Но почему же отрезать у actus purus всякую возможность стать впоследствии также потенцией? Здесь неуместен вывод, что сущее бытие также post actum ** не может стать могущим быть. Предвечному бытию может представиться возможность — этому ничто

* — самосущности (термин средневековой схоластики). *Ред.*

** — после акта. *Ред.*

не препятствует — произвести из себя второе бытие. Этим слепое бытие становится потенцией, ибо оно получает нечто, чего оно может хотеть, и становится, таким образом, господином своего собственного слепого бытия. Освобождая это второе бытие, первое, слепое бытие становится лишь potentia actus purus и, таким образом, владеющим собой бытием (но всё это пока гипотеза, которая ещё должна быть доказана только по своим результатам), лишь путём различения себя от этого второго бытия первое бытие приходит к осознанию себя как чего-то необходимого по своей природе. Слепое бытие является случайным, поскольку оно не предусмотрено, и оно должно доказать свою необходимость путём преодоления своей противоположности. Это — последнее основание выступающего против него бытия, а вместе с этим последняя основа мира. Закон, что всё становится явным и ничто не остаётся тайным, есть высший закон всякого бытия. Это не есть, правда, закон, который возвышается над богом, но такой, благодаря которому последний впервые становится свободным, следовательно божественный уже сам по себе. Этот великий мировой закон, эта мировая диалектика не желает допустить, чтобы что-нибудь осталось ещё нерешённым. Только она способна решить великие загадки. Да, ведь бог так справедлив, что он до конца и до исчерпания всякого противоречия признаёт этот противоположный ему принцип. Всякое недобровольное, предвечное бытие несвободно. Истинный же бог есть живой бог, который может стать чем-то иным, чем предвечное бытие. Иначе пришлось бы или принимать вместе со Спинозой, что всё вытекает из божественной природы по необходимости, без содействия самого бога (дурной пантеизм), или согласиться с тем, что понятие творения для разума непостижимо (плоский теизм, неспособный побороть пантеизм). Таким образом, предвечное бытие становится потенцией противоположного, а так как потенциальность для него есть нечто невыносимое, то оно по необходимости будет желать действовать, стараться снова восстановить себя в actus purus. Поэтому второе бытие должно опять-таки отрицаться первым и быть переведено обратно в потенцию. Таким образом, предвечное бытие становится господином не только первой потенции, но и второй и получает возможность обратить своё предвечное бытие в некое сущее и этим путём отторгнуть его от себя и, таким образом, упразднить всё своё существование. В этом коренится также его ранее скрывавшаяся за бытием сущность. Чистое бытие, ставшее благодаря сопротивлению потенцией, становится теперь самостоятельной сущностью. Таким образом, господину первой возможности дана также другая возможность, а именно возможность выявления своей истинной сущности, своей свободы от необходимого бытия,

полагания себя как *духа,* ибо дух есть то, что обладает свободой действовать и не действовать, то, что в бытии владеет собой и остаётся сущим даже и тогда, когда оно не обнаруживает себя. Однако это не есть непосредственно *могущее быть,* также не *долженствующее быть,* а *могущее быть-долженствующее быть.* Эти три момента представляются предвечному бытию *долженствующими быть* в собственном смысле, так что вне этих трёх моментов ничего другого нет, и всё будущее исключено.

Как мы видим, ход мыслей в позитивной философии чрезвычайно «свободен». Шеллинг здесь не скрывает, что он выставляет только гипотезы, правильность которых ещё должна быть доказана по результатам, т. е. по их соответствию с откровением. Одним из последствий этого свободного, направляемого волей мышления является то, что он это «предвечное бытие» заставляет так вести себя, как будто оно уже является тем, что ещё должно из него развиться, именно богом. Предвечное бытие ведь никак ещё не может видеть, желать, отпускать, переводить обратно. Оно ведь не более, чем голая абстракция материи, которая как раз очень далека от всего личного, от всякого самосознания. Никакие рассуждения не могут внести самосознание в эту неподвижную категорию, если только она не будет понята как материя и как развивающаяся через природу к духу, подобно «беспредельному бытию» в негативной философии, от которого оно отличается только ничего не говорящим определением предвечности. Эта предвечность может вести только к материализму и, самое большее, к пантеизму, но никак не к монотеизму. И тут оправдываются слова Кювье: «Шеллинг даёт метафоры вместо доказательств и вместо того, чтобы развивать понятия, меняет по мере надобности образы и аллегории» [152]. К тому же в философии, по крайней мере до сих пор, не встречались рассуждения, которыми пресекается всякое движение мысли вперёд с помощью такого рода оборотов: «нет никакого основания, чтобы этого не случилось; нельзя логически доказать, чтобы это было невозможным» и т. д. Таким путём можно развить из «предвечного бытия» и китайскую, и отаитскую религию, которая также подтверждается тем, что она является фактом не в меньшей степени, чем христианство. Что же касается вновь открытого мирового закона, что всё становится явным, то нельзя отрицать, что *здесь,* по крайней мере, очень немногое становится явным и очень многое остаётся скрытым. Тут только видишь, как ясность мысли тонет в мрачной бездне фантастики. Если же этот закон означает, что всё должно оправдать своё существование перед разумом, то это опять-таки одна из основных мыслей Гегеля и к тому же ещё остающаяся без всякого применения у самого Шеллинга. Не мало ещё времени придётся напрасно потратить,

прежде чем удастся сделать всё ясным в заключение вышеприведённого хода мыслей с его возможностью, необходимостью и долженствованием. Спрашивается прежде всего, в каком отношении стоят эти три позитивных потенции к трём негативным? Только одно становится ясным, что они суть во всяком случае возможности, хотя и долженствующие быть, но не могущие быть-долженствующие быть.

Только путём этой «решительнейшей» диалектики, утверждает Шеллинг, можно от спинозовского actu * — необходимо существующего, прийти к понятию natura sua ** — необходимо сущему. Но только этого он и хотел, так как он желает доказать не существование божественного, а божественность существующего (как раз это самое делает также младогегельянская философия), именно божественность этого actu вечного, самого по себе сущего. Кто же, однако, нам доказывает, что нечто существует извечно? Это actu, само по себе сущее, может вести только к вечности материи, если мы будем рассуждать логически. Нелогические же умозаключения не имеют никакого значения, хотя бы они и подтверждались откровением.

«Если мы, следуя *слабой* диалектике, скажем: бог принимает потенцию противоположного бытия только для того, чтобы превратить слепое утверждение своего существования в опосредствованное отрицанием, то спрашивается, *для чего* он это делает? Не для себя, ибо он знает свою силу; только для других он может отличное от него бытие сделать предметом хотения. В этом отчуждении от себя и кроется сущность бога, его блаженство; все его мысли — только вне его, в творении. Таким образом, перед нами, конечно, процесс временного устранения и восстановления, но между этими двумя моментами находится вся вселенная».

Как смешно выглядит здесь та надменность, с которой карикатурная решительнейшая диалектика свысока взирает на свой «слабый» прообраз! Она этот прообраз не смогла даже понять настолько, чтобы его верно изложить. Даже Гегель, если верить Шеллингу, мыслит чувственными образами; Шеллинг заставляет его дедуцировать приблизительно следующим образом: здесь бог. Он создаёт мир. Мир отрицает бога. Почему? Не потому ли, что мир представляет собой злое начало? Совсем нет, а просто в силу одного факта своего существования. Мир занимает всё пространство, а бог, который не знает, куда ему деться, видит себя вынужденным снова его отрицать. При таком положении вещей бог, конечно, должен был бы уничтожить мир. Но глубины той концепции, по которой отрицание с необходимостью вытекает лишь из самого по себе сущего, как развитие его внутренней сущности, как фактор, пробуждающий сознание, пока оно в своей высшей деятельности

* — в действительности. *Ред.*
** — по своей природе. *Ред.*

не приходит снова от самого себя к отрицанию себя, позволяя в результате возникнуть чему-то развитому, самобытному и свободному, — этой глубины Шеллинг не может постигнуть, ибо его бог свободен, т. е. действует произвольно.

И вот бог, или предвечное бытие, создал мир, или противоположное бытие. Мир держится именно лишь божественной волей и зависит от неё. Уничтожить мир одним ударом в целях своего восстановления не допускает божественная справедливость, ибо противоположное начало имеет теперь в известном смысле право, независимую от бога волю. Поэтому оно постепенно и по принципу, определяющему ступени развития, приводится обратно через две последние потенции. Если, таким образом, первая потенция явилась причиной, породившей всё движение и противоположное бытие, то вторая была полагаема ex actu *; она осуществилась в процессе преодоления первой и, действуя на противоположное бытие, подчинила последнее третьей потенции, так что противоположное бытие выступило как конкретная вещь между тремя потенциями. Эти последние обнаруживаются сейчас как: causa materialis, ex qua, causa efficiens, per quam, causa finalis, in quam (secundum quam) omnia fiunt **.

Если теперь предвечное бытие является условием божества, то вместе с актом творения является бог как таковой, как господин бытия, в чьей власти превратить эти возможности в действительность или нет. Он остаётся вне всего процесса и возвышается над той триадой причин, как causa causarum ***. И вот, чтобы не допустить возникновения мира в виде эманации его сущности, богу было необходимо испытать всевозможные положения потенций по отношению друг к другу, т. е. *одним взором окинуть* будущую вселенную. Ибо одного всемогущества и всеведения для этого недостаточно, но деяния существуют как видение творца. Поэтому та первоначальная потенция, первая причина противоположного бытия, являлась всегда предметом особого поклонения; она есть та индийская *майя* (родственная немецкому «Macht», потенции), которая плетёт паутину только являющегося с целью побудить творца к действительному творчеству, подобно Fortuna primigenia [153] в Пренесте.

Я не добавляю к этому ни одного слова, чтобы не развеять мистического тумана этого видения.

Что бог действительно творит, нельзя доказать a priori: это вытекает из единственной, допустимой у бога потребности — дать себя познать, потребности, присущей больше

* — посредством акта. *Ред.*

** — материальная причина — из которой, действующая причина — посредством которой, конечная причина — ради которой (согласно которой) всё происходит. *Ред.*

*** — причина причин. *Ред.*

всего наиболее благородным натурам. Бог творения не является безусловно простым, а простым во множестве, а так как это множество (упомянутые потенции) является замкнутым в себе, то творец является *всеединым,* и это есть монотеизм. Так как он всему предшествует, то он не может иметь равного себе, ибо бытие без потенции не *может* вообще *мочь* (!). Бог, о котором только мимоходом говорится, что он един, есть бог только теистов. Монотеизм требует единственности, без которой бог не является богом, между тем как теизм держится взгляда о нём как о бесконечной субстанции. Дальнейший шаг отсюда к тому, что в отношении к вещам является богом, представляет собой пантеизм: в нём вещи являются определениями бога. Только в монотеизме бог выступает действительным богом, живым, где единство субстанции исчезло в потенции, а его место заступило сверхсубстанциальное единство, так что бог является неодолимым единым против трёх. Несмотря на множественность лиц, существует, однако, не множество *богов,* а единый бог. *В божестве* нет многих. Таким образом, монотеизм и пантеизм представляют шаг вперёд в сравнении с теизмом, который является последним выражением абсолютного в негативной философии. Монотеизм является переходной ступенью к христианству, ибо всеединство имеет своё определённое выражение в триединстве.

Попробуйте понимать это триединство как хотите, всё же ничего другого не получится, как три против одного, один против трёх. Если бог является единством этих трёх, то он может этим быть только как четвёртый, или остаётся трое богов. Если только божественность составляет их единство, то в такой же мере и человечество составляет единство всех людей, и мы имеем как единого бога, так и только единого человека. Однако, подобно тому как нельзя устранить множественность, так нельзя устранить и тройственность. Из трёх лиц никак не может получиться одно. Старое противоречие, кроющееся в понятиях триединства, остаётся явно налицо, и приходится только изумляться смелости утверждения Шеллинга, будто оно разрешено. Мысль о том, что только тройственность есть истинное выражение единства, опять-таки позаимствована у Гегеля, но по обыкновению упрощена до полной бессодержательности. У Гегеля тройственность остаётся градацией моментов в развитии бога, если уж непременно хотят думать, что таковой в его системе имеется. Здесь же эти три момента должны стоять рядом как *личности,* и оригинальным образом утверждается, что истинная личность *одного* лица в том и заключается, что оно будто бы составляет *три* лица.

До сих пор, однако, мы имеем только одно лицо, отца, ибо если предшествующее сущее отделяет от себя нечто, составляв-

шее раньше часть его самого, причём так, что это последнее само себя осуществило, то это по праву называется порождением. Если же в этом процессе осуществления противоположное бытие (*B*) действительно преодолено, то и вторая потенция в такой же мере властна над ним, как и первая, и, таким образом, божественность сына равна божественности отца. То же происходит и с третьей потенцией, которая как свободная от бытия сущность только после одоления *B* может снова прийти в бытие, но тогда обретает то же величие и ту же личность, что и две другие, и является духом. Таким образом, мы имеем в итоге три личности, но не трёх богов, ибо если бытие едино, то и величие их может быть только единым (как будто оба спартанских царя, так как их власть была едина, составляли только одного царя!). В потенциях, пока они находятся в напряжении, мы видим только естественную сторону процесса («напряжение», повидимому, есть процесс негативной философии), как возникновение мира; и только вместе с лицами открывается мир *божественного* и божественное значение того процесса, в котором бытие, первоначально присущее в качестве возможности отцу, передаётся сыну и этим последним, как преодолённое, снова возвращается отцу. Кроме сына оно ещё даётся отцом и сыном также и духу, и последний имеет бытие, только общее обоим первым. Через всю природу проходит напряжение потенций, и всякая вещь имеет к этому известное отношение. Всё возникающее является четвёртым между потенциями, человек же, в котором это напряжение разрешается полностью, имеет уже отношение к *личностям* как таковым, ибо в нём выражается тот последний момент осуществления, в котором потенции становятся действительными личностями. Этот процесс является, таким образом, для вещей процессом творения, для личностей — теогоническим процессом.

Таким-то образом Шеллинг посредством волшебства вызвал на свет из бездны предвечного бытия не только личного, но и триединого бога — отца, сына и духа, причём последнего, правда, удалось только с трудом пристроить, затем был сотворён по произволу созданный, от произвола зависимый, следовательно пустой и ничтожный мир. В результате всего этого Шеллинг получает основу для христианства. В мою задачу не может входить подробное перечисление всех непоследовательностей, произвольных построений, дерзких утверждений, пробелов, скачков, подстановок, путаницы, которые лежат на совести Шеллинга. Если уж так скверно обстояло дело с мышлением, подчинённым известной необходимости, то от свободного мышления заранее следовало ожидать ещё большей мешанины из схоластики и мистики, — именно это и составляет сущность неошеллингианства. Читатель не может требовать от меня

такого сверхчеловеческого терпения, как и я не могу требовать от него такого интереса к делу. К тому же то, что всем очевидно, не требует никаких разъяснений. Моя цель сводится лишь к тому, чтобы проследить в общем ход мысли, только показать, что отношение между Гегелем и Шеллингом как раз обратно тому, что утверждает Шеллинг. Теперь на почве христианства мы в ещё большей мере имеем возможность заставить факты говорить за себя. Прежде всего, Шеллинг признаёт свою неспособность понять мир, поскольку он неспособен понять зло. Человек имел возможность оставаться в боге, а также и не оставаться. Что он этого не сделал, было с его стороны делом свободной воли. Он этим поставил себя на место бога и там, где всё казалось устроенным, всё снова было поставлено под вопрос. Мир, по Шеллингу, отделился от бога, оказался во власти внешнего, существенное потеряло своё положение как таковое. Бог-отец оказался «как бы» вытесненным со своего места (позднее это «как бы» было выпущено).

Однако, по Шеллингу, мы пока всё ещё не имеем христианского триединства, собственная, не зависимая от отца, воля сына ещё не выявилась. Но теперь, в конце акта творения, является нечто новое, именно владеющее собой в человеке начало *B*. От его выбора зависит, быть единым с богом или нет. Человек *не* хочет соединиться и вынуждает этим высшую потенцию вернуться в состояние потенциальности, которая только теперь, отторгнутая от отца волей человека, является в такой же мере *сыном человеческим,* как и сыном бога (в этом — значение повозаветного выражения) и обладает божественно внебожественным бытием. Теперь она может последовать за бытием во внебожественную сферу и вести его обратно к богу. Отец теперь отвратился от мира и действует в нём отныне не своей волей, а своим недовольством (в этом истинное значение гнева божьего). Таким-то образом отец и не уничтожил греховного мира, а сохранил его ради своего сына, как сказано в писании. В нём, т. е. ради него, созданы все вещи. Таким образом, мы имеем здесь две эры: эон отца, когда бытие (мир) ещё покоилось в отце как потенция, а сын ещё не был самостоятелен, и эон сына, время мира, история которого есть история сына. Это время делится в свою очередь на два периода: в первый период человек всецело во власти противоположного бытия, *B,* космических потенций. Здесь сын находится в состоянии отрицания, глубочайшего страдания, пассивности, исключённый временно из бытия (т. е. из мира), несвободный, вне человеческого сознания. Для завоевания бытия эта потенция может действовать только естественным путём. Это время старого союза, когда сын не по своей воле, а по своей природе стремится к господству над бытием; значение этого времени осталось

до сих пор не понятым наукой, его ещё никто не постиг. На это самым определённым образом указывается в Ветхом завете, а именно в главе 53-й Исайи, где говорится о *теперешних* страданиях Мессии. Только с усилением второй потенции, с завоеванием господства над бытием, начинается второй период, когда потенция действует свободно и по своей воле — это период её появления во Христе, период откровения. Это — ключ христианства; при помощи этой ариадниной нити «можно ориентироваться в лабиринте моего хода мыслей». — Вследствие мятежа человека те личности, которые возникли в акте творения благодаря преодолению *B*, снова становятся простыми возможностями, оттесняются в состояние потенциальности, исключаются из сознания, становятся внебожественными. Здесь же причина нового процесса, который происходит в сознании человека и из которого исключено божество, ибо в своём напряжении потенции внебожественны. Этот процесс подчинения сознания господству потенций получил в язычестве форму мифологического развития. Более глубокой исторической предпосылкой откровения является мифология. В философии мифологии нашей задачей является установить отдельные потенции в мифологическом сознании и осознание их в греческих мистериях.

Спрашивается, соответствует ли представлениям христианства утверждаемое Шеллингом влияние человека на саморазвитие бога — ибо только так можно это назвать? Ведь христианский бог представляется испокон веку законченным, самое спокойствие которого нисколько не нарушается временной земной жизнью сына. Вообще, по Шеллингу, творение заканчивается самым позорным образом. Едва успели построить карточный домик «промежуточных потенций, — относительно сущих и могущих быть», — и уже три потенции с минуты на минуту готовы стать личностями, как вдруг глупый человек напроказил, и вот вся искусная архитектоника рушится, и потенции остаются потенциями попрежнему. Совсем как в сказке, где заклинаниями вызывается из недр клад, окружённый ослепительно сияющими духами; вожделенный клад уже поднялся до края пропасти, но вот произнесено неосторожное слово, образы исчезают, клад падает вниз, и бездна смыкается над ним навеки. Шеллинговский бог мог бы немного умнее устроить свои дела, чем он избавил бы себя от многих трудов, а нас от философии откровения. Своего высшего расцвета, однако, мистика Шеллинга достигает здесь при развитии темы о страданиях сына. Это тёмное, таинственное отношение божественной внебожественности, сознательной бессознательности, деятельной бездеятельности, безвольной воли — это нагромождение друг друга вытесняющих противоречий является,

конечно, для Шеллинга неоценимым источником, откуда можно черпать всякие выводы, так как отсюда можно вывести всё. Ещё менее ясно отношение этой потенции к сознанию человека. Тут действуют все потенции как космические, естественные, но как? Что такое космические потенции? Ни один ученик Шеллинга, да и он сам, не может дать на это разумного ответа. Это опять-таки одно из тех неясных мистических мысленных определений, к которым он вынужден прибегнуть, чтобы даже путём «свободного, руководимого волей мышления» прийти к откровению. «Мифологические представления нельзя объяснить иначе, как необходимый продукт сознания, подпавшего под власть космических потенций». Но космические потенции являются божественными потенциями, находящимися в своём напряжении, представляют собой божественное как небожественное. Этим-то должно также объясняться отношение мифологии к природе, здесь должны открываться совершенно новые факты, раскрываться содержание доисторического периода человечества, а именно «то огромное душевное возбуждение, которым сопровождался этот процесс создания образов богов».

Мы можем воздержаться от изложения «философии мифологии», так как она непосредственно не относится к философии откровения; кроме того в ближайшем семестре Шеллинг собирается посвятить ей более обширный курс. Эта часть лекций была, между прочим, значительно лучше всех остальных, и кое-что высказанное в ней, если освободить эти высказывания от общего мистического искажающего способа рассмотрения, могло бы быть приемлемо и для тех, кто рассматривает эти фазы развития сознания со свободной, чисто человеческой точки зрения. Вопрос только в том, насколько эти мысли являются собственностью именно Шеллинга и не позаимствованы ли они вообще у Штура. Неправильность точки зрения Шеллинга заключается главным образом в том, что он понимает мифологический процесс не как свободное саморазвитие сознания в пределах всемирно-исторической необходимости, а везде заставляет действовать сверхчеловеческие принципы и силы, причём всё это излагается настолько сбивчиво, что эти потенции одновременно являются и «субстанцией сознания» и чем-то ещё бо̀льшим. Такие средства, конечно, неизбежны, если хотят во что бы то ни стало установить абсолютно сверхчеловеческие влияния. Таким образом, я охотно признаю выводы Шеллинга, касающиеся самых важных результатов мифологии в отношении христианства, но в другой форме, так как я рассматриваю оба явления не как нечто, внесённое в сознание извне сверхъестественным образом, а как наиболее внутренние продукты сознания, как нечто чисто человеческое и естественное.

Итак, мы, наконец, подходим теперь к подготовленному мифологией откровению. Откровением является всё христианство. Поэтому философия откровения не имеет дела с догматикой и т. д., она не хочет даже установить какое-нибудь учение, а хочет только дать объяснение историческому факту христианства. Но мы увидим, как отсюда постепенно выводится вся догматика. Мы увидим, как Шеллинг рассматривает «всё христианство только как факт, так же как и язычество». Факты язычества он не принимал за то, за что они себя выдают, т. е. за истину; например, он не принимал Диониса за истинного бога. Факты же христианства для него абсолютны; когда Христос объявляет себя Мессией, когда Павел утверждает то или иное, то Шеллинг ему верит безусловно. Мифологические факты Шеллинг, по крайней мере по-своему, *объяснял,* факты же христианства он утверждает. При всём том он тешит себя мыслью, что «он своей прямотой и откровенностью завоевал себе любовь молодёжи, и не только любовь, но и восторженное поклонение».

И вот, чтобы объяснить откровение, он исходит из того места у Павла в послании к филиппийцам, глава 2, 6—8, которое я здесь привожу:

«Христос хотя и был в образе божием (ἐν μορφῇ θεοῦ) не почитал хищением (ἁρπαγμα) быть равным богу, но уничижил (ἐκένωσε) себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек, смирил себя, быв послушным до смерти, даже до смерти крестной».

Не пускаясь в обширные экзегетические исследования, которыми Шеллинг сопровождал свои философские пояснения, я хочу только изложить здесь по методу Шеллинга факт, рассказанный Павлом. В своём состоянии страдания Христос постепенно, благодаря мифологическому процессу, стал господином сознания. Независимый от отца, он имел свой собственный мир и мог им распоряжаться, как хотел. Он был богом мира, но не абсолютным богом. Он мог бы остаться в этом небожественно-божественном состоянии. Павел называет это «быть в образе божием» — ἐν μορφῇ θεοῦ. Но он этого не захотел. Он стал человеком. Он отказался от этого своего величия, чтобы передать его отцу и, таким образом, соединить мир с богом. Если бы он этого не сделал, то для мира не оставалось бы больше никакой возможности соединиться с богом. В этом настоящее значение послушания Христа. В этом смысле следует понимать также историю искушения. Сатана, слепой космический принцип, доведён до того, что он предлагает своё царство Христу, если последний согласится поклониться ему, т. е. согласится остаться космической потенцией, ἐν μορφῇ θεοῦ, Христос же отвергает эту возможность и подчиняет своё бытие отцу, сделав это бытие сотворённым и став человеком.

«Упаси меня бог выдавать философские учения, о которых христианство ничего не знает, за христианские», — этими словами заключил Шеллинг свою дедукцию. Спорить о христианском характере этих учений было бы излишней роскошью, ибо если бы даже это было доказано, это ещё ничего не дало бы в пользу Шеллинга. Между тем, по моему мнению, это учение противоречит всему основному образу мыслей христианства. На основании отдельных мест из библии можно легко доказать самое несообразное, но дело вовсе не в этом. Христианство существует вот уже скоро две тысячи лет и имело достаточно времени, чтобы вполне осознать себя. Содержание его выражено в церкви, и невозможно, чтобы помимо этого содержания в нём скрывалось ещё какое-нибудь положительное содержание, могущее претендовать на какое-нибудь значение, а ещё более невозможно, чтобы только теперь был понят впервые истинный смысл его. Да и слишком поздно теперь открывать этот истинный смысл. Но и независимо от всего этого вышеуказанное объяснение содержит ещё много назидательного. Было ли свободным актом со стороны Христа подчинение себя отцу? Ни в коем случае, — это было естественной необходимостью. Нельзя же предположить возможность зла у Христа, не уничтожив этим его божественность. Кто способен делать зло, никогда не может стать богом. Как можно вообще *стать* богом? Представим себе, однако, случай, будто Христос удержал мир для себя. Нельзя себе никак представить другого столь же бессмысленного, комического состояния, какое получилось бы в данном случае. Здесь Христос, пышно и весело живущий со своим прекрасным миром, расцвет эллинизма на небе и на земле, а там — одинокий и бездетный старый бог, сокрушающийся о неудаче своих козней против мира. Основной недостаток шеллинговского бога это то, что он более удачлив, чем умён. Всё ещё сложилось удачно, но могло бы и совсем иначе кончиться. Вообще всё учение Шеллинга о боге носит всецело антропопатический характер. Предложи сатана царство мира Христу до того, как последний стал человеком, он имел бы, по крайней мере, шанс привлечь его на свою сторону, и кто знает, что бы случилось! Когда же Христос стал человеком, то он этим уже подчинился богу, и дело бедного дьявола было заранее проиграно. Кроме того, разве Христос в мифологическом процессе уже не завоевал себе господства над миром? Итак, что же ещё мог предложить ему дьявол?

Этим я передал самое важное из того, что было сказано Шеллингом в объяснение христианства. Всё остальное содержит частью подкрепляющие цитаты и их толкование, частью детальное развитие выводов. Из них я хочу сообщить наиболее важные.

На основании вышеприведённого учения о последовательной преемственности потенций в господстве над миром вполне

понятно, что каждая господствующая потенция является провозвестницей той, которая за ней следует. Так, в Ветхом завете отец возвещает приход сына, в Новом завете сын — приход духа. В книгах пророков дело происходит в обратном порядке, и третья потенция пророчески возвещает вторую. Здесь обнаруживается движение потенций в зависимости от хода времени, а именно в «малахе Иеговы», в «ангеле господа», который, правда, не является непосредственно вторым лицом, но всё же второй потенцией, причиной появления второй потенции в *B*. В различные периоды он имеет различную форму, так что по этой форме его появления легко определить время возникновения отдельных книг, и, таким образом, из этого движения потенций можно вывести «изумительные» результаты, превосходящие всё то, что сделала до сих пор критика. Это определение есть «ключ к Ветхому завету, пользуясь которым мы можем доказать реальность представлений Ветхого завета в их относительной истинности».

У Ветхого завета общая основа и общая предпосылка с язычеством. Отсюда языческий характер многих обрядов мозаизма. Так, например, обряд обрезания является, очевидно, смягчённой формой оскопления, которое играет такую большую роль в древнем язычестве, представляя собой мимически символическое изображение победы следующей ступени над древнейшим богом Ураном. Таковы же запреты по части пищи, устройство скинии завета, напоминающей египетские святилища, подобно тому как киот завета напоминает священный ящик финикиян и египтян.

Само появление Христа не является случайным, а предопределённым. Римская эпоха была концом мифологии, так как религия римлян, не внося сама никакого нового момента, вобрала в себя все религиозные представления мира вплоть до представлений самых древних восточных религий и этим показала свою неспособность создать нечто новое. Одновременно из пустоты этих отживших форм возникло чувство, что должно явиться нечто новое. Мир притих в ожидании того, что будет. Из этой внешней римской мировой империи, из этого уничтожения национальностей возникло внутреннее царство божие. Таким образом, когда исполнились сроки, бог послал своего сына.

Христос, отказавшись от μορφὴ θεοῦ *, от внебожественного бытия как божественного, стал человеком, доказывая этим на деле самым ясным и блестящим образом свою продолжавшуюся божественность. Под бедностью, на которую Христос обрёк себя ради нас, следует понимать не отказ от своей божественности, не non usus ** таковой, а совлечение с себя μορφὴ θεοῦ, образа

* — образа божия. *Ред.*
** — неиспользование. *Ред.*

божия. Божественная сущность остаётся в нём. Только он мог явиться посредником, так как он, происходя от бога, был носителем человеческого сознания. В его проявлении в язычестве и в иудействе не было устранено начало, сковывающее и почти уничтожающее человечество; постоянно повторяющиеся жертвы могли устранить только симптомы, но не основу болезни. Гнев отца мог быть побеждён только другой волей, которая была бы сильнее его, сильнее смерти, сильнее всякой другой воли. Победить эту волю могла только моральная, а не физическая сила, и именно величайшее добровольное подчинение посредника вместо человека. Величайшее добровольное подчинение человека никогда не было безусловно добровольным, подчинение же посредника свободно, без его воли и вины свободно по отношению к богу. В этом смысл развития через язычество. Это нужно для того, чтобы посредник мог выступить как представитель сознания. Это решение было величайшим чудом божественной благости.

Разумеется, физическая сторона вочеловечения не может быть объяснена в её мельчайших подробностях. Материальную возможность для этого он имеет в себе. Быть материальным значит служить материей для высшей потенции, подчиниться ей. Подчинившись богу, Христос становится материальным по отношению к нему. Но только ставши его творением, он имеет право быть вне бога. Вот почему он должен стать человеком. То, что вначале было у бога, то, что в образе божием господствовало в язычестве над сознанием, рождается в Вифлееме как человек от женщины. Примирение всегда было только субъективным, поэтому достаточно было уже только субъективных фактов. Здесь же требовалось победить гнев отца, и это смог только объективный факт — вочеловечение.

При этом вочеловечении третья потенция выступает как личность в роли посредника. Христос был зачат от святого духа, т. е. в силу святого духа, но не является его сыном. Функция демиурга переходит к третьей потенции. Её первое проявление есть материальный человек — Иисус. Вторая потенция представляет собой материю, третья является ваятелем этой последней. Процесс этот является необычайным, материально непостижимым, но более возвышенному воззрению, конечно, понятным. Материю вочеловечения Христос взял из себя самого. Это первое образование, свойство которого нас тут больше не касается, было воспринято органическим процессом матери. Задавать ещё вопросы было бы больше чем микрологией.

Если бог где-нибудь действует посредством своей воли, то это чудо. В природе всё безвольно. Таков же и Христос. Функцию демиурга он имеет natura sua, без своей воли; таким образом, он не может отказаться от неё как человек. Она

становится здесь руководителем его воли. То, что сын живёт в природе по своей воле, зависит от воли отца, и, таким образом, сын совершает чудеса силой отца. Кто после этих лекций будет читать Новый завет, найдёт в нём многое, чего он раньше не замечал.

Смерть Христа была решена ещё до того, как Христос стал человеком, и была одобрена Христом и отцом. Она была, таким образом, не случайна, а была жертвой, которой требовала божественная благость. Задача была в том, чтобы отнять всякую силу у злого начала, преодолеть его в его потенции. Это могла сделать только посредствующая потенция, но не так, чтобы она противопоставила себя ему, как просто естественная потенция. Однако, так как сам бог хотел преодоления этого начала, то вторая потенция была вынуждена ему подчиниться. Ибо в глазах бога вторая потенция, ставшая естественной, не стоит бо̀льшего, чем отрицающее бога начало, хотя она стала естественной не по своей вине, а по вине человека. Это последнее обстоятельство даёт ей также известное право быть, таким образом, вне бога. Бог так справедлив, что он не устраняет односторонне противоположного ему начала; мало того, он так человечен, что он больше любит это в сущности случайное начало, давшее ему возможность стать богом, чем необходимый момент, потенцию, вышедшую из него самого. Он в равной мере является богом противоположного начала, как и второй потенции. Это — его природа, которая даже выше его воли. Это всеединство всех принципов образует его божественное величие, и последнее не позволяет, чтобы указанное начало было сокрушено односторонне. Чтобы упразднить это начало, необходимо чтобы вторая потенция взяла на себя инициативу и всецело подчинилась богу в её внебожественном бытии. Одного вочеловечения было для этого ещё недостаточно. Немедленно после грехопадения Христос последовал за человеком в его отчуждённый от бога мир и стал между миром и богом. Становясь на сторону враждебного принципа, он противопоставил себя отцу, вступил с ним в борьбу, сделался соучастником греха того бытия и должен был потерпеть наказание как без вины виноватый, как ответчик за богоотчуждённое бытие. Это своё приравнение противоположному началу, вместе с взятыми на себя грехами мира, он должен был искупить смертью. Это — основание его смерти. Правда, и другие люди умирают, но он умер совсем другой смертью, чем они. Эта смерть — чудо, в которое мы бы не осмелились верить, если бы оно не было так достоверно. При его смерти присутствовало всё человечество в лице его представителей: при этом были как иудеи, так и язычники. Языческое начало должно было умереть языческой смертью, смертью на кресте; в этом, впрочем, не следует искать ничего

особенного. *Распятие* на кресте было разрешением долгого *напряжения* *, в котором находился Христос в язычестве, как сказано в писании; благодаря смерти он был избавлен от суда и страха (т. е. от напряжения). Это — та великая тайна, которая и по сие время ещё рассматривается иудеями (моралистами) как соблазн, а язычниками (чистыми рационалистами) как глупость.

Воскресение Христа искони рассматривалось как гарантия личного бессмертия. Об этом учении, оставляя в стороне вопрос о воскресении Христа, надо заметить следующее. В земной жизни природа господствует над духом. И это вместе с тем предполагает другую жизнь, в которой это отношение компенсируется господством духа над природой, и предполагает также третью, последнюю жизнь, в которой оба момента примирены и находятся в гармонии. Философия до сих пор не имела никакой утешительной цели для бессмертия. Здесь, в христианстве, она дана.

Само воскресение Христа является доказательством неотменяемости его вочеловечения. В нём человеческое бытие снова принято богом. Не отдельное деяние человека было неугодно богу, а всё то состояние, в котором он находился, следовательно, бог был недоволен и каждым отдельным человеком ещё до того, как он согрешил. Поэтому никакая человеческая воля, никакое деяние не могло быть действительно благим, прежде чем произошло примирение с отцом. Благодаря воскресению Христа это состояние признано богом, миру возвращена радость. Оправдание совершилось, таким образом, только благодаря воскресению, так как Христос *не растворился во вселенной,* а как человек сидит одесную бога. Воскресение есть молния, сверкнувшая из внутренней истории во внешнюю. Кто этот факт отбрасывает, у того остаётся лишь внешняя сторона без божественного содержания, без того трансцендентного, которое только и делает историю историей; он имеет перед собой только материал для памяти и находится здесь в том же положении, в каком находится людская масса по отношению к событиям дня, внутренние побудительные мотивы которых ей неизвестны. Кроме того, он ещё попадает в ад, т. е. «момент умирания растягивается для него в вечность».

Наконец, приходит святой дух и разрешает всё. Он может снизойти только после того, как произошло полное примирение с отцом, и его пришествие есть знак того, что примирение совершилось.

Тут Шеллинг развил свой взгляд на новейшую критику со времён Штрауса. Она якобы никогда не могла вызвать его на полемику в какой бы то ни было форме; это он доказал уже тем,

* Игра слов: «Ausspannung» — «распятие», «Spannung» — «напряжение». *Ред.*

что с 1831 г. читал эти лекции, ничего не меняя и без всяких прибавлений. Философию мифологии он относит к ещё более отдалённому времени. Затем он стал говорить о «пошлом, чрезвычайно филистерском уме» этих людей, об их «ученическом обращении с незаконченными положениями», о «бессилии их философии» и т. д. А против пиетизма и чисто субъективного христианства ему нечего сказать, только надо знать, что это не единственное и не высшее понимание христианства.

Следует ли мне ещё излагать также сатанологию? Дьявол не есть личное существо, но и не безличное, он — потенция; злые ангелы являются потенциями, но такими, которые не должны быть и которые появились только благодаря грехопадению человека; добрые ангелы — тоже потенции, но такие, которые должны быть и благодаря грехопадению человека не существуют. Этого пока довольно.

Церковь и её история развивается на основе поучений трёх апостолов: Петра, Иакова (вместе с его преемником Павлом) и Иоанна. Неандер такого же мнения. Католическая церковь есть церковь Петра, консервативная, иудейски-формалистическая; протестантская церковь есть церковь Павла; третья, которую нужно ещё ждать и которая подготовлена, конечно, Шеллингом, есть церковь Иоанна, который совмещает простосердечие Петра и диалектическую остроту Павла. Пётр является представителем отца, Павел — сына, Иоанн — духа. «Тем, кого бог любит, он поручает дело завершения. Если бы мне пришлось воздвигнуть церковь, я бы её воздвиг святому Иоанну. Когда-нибудь, однако, будет всем трём апостолам воздвигнута общая церковь, и эта церковь будет истинным христианским пантеоном».

Вот главное содержание лекций Шеллинга, поскольку его можно было установить путём сличения трёх тетрадей. Я могу считать, что отнёсся к своей задаче с величайшей добросовестностью и беспристрастием. Перед нами ведь вся догматика: триединство, творение из ничего, грехопадение, наследственный грех и бессилие к добру, искупительная смерть Христа, воскресение Христа, сошествие духа, община святых, воскресение из мёртвых и вечная жизнь. Шеллинг, таким образом, сам опять снимает то разграничение между фактом и догмой, которое он установил. Но присмотримся ближе к делу, — совпадает ли в таком случае это христианство с традиционным? Всякий, кто без предвзятого мнения подойдёт к вопросу, должен будет сказать: да и нет. Несовместимость философии и христианства дошла до того, что сам Шеллинг впадает в ещё худшее противоречие, чем Гегель. У этого последнего всё же была философия, хотя при этом и получилось только мнимое христианство. А то, что даёт Шеллинг, не есть ни христианство, ни философия, и

в том, что он выдаёт это за то и за другое, заключается его «прямодушие и откровенность», заключается его заслуга, характеризуемая им словами: «тем, которые у него просили хлеба, он давал действительный хлеб, а не камень, говоря при этом, что *это есть хлеб*». Что Шеллинг совершенно не знает самого себя, доказала опять-таки та речь, из которой взяты только что приведённые слова. Сталкиваясь с такой доктриной, только лишний раз убеждаешься в том, на каких слабых основах держится нынешнее христианство.

Обозревая ещё раз всю концепцию в целом, мы, помимо вышесказанного, приходим ещё к следующим результатам для установления неошеллингианского способа мышления. Смешение свободы и произвола достигает здесь наибольшего расцвета. Бог представляется здесь всегда как действующий человечески-произвольно. Такое представление, конечно, неизбежно, пока бог понимается как единственный, но философским оно не является. Только *та* свобода является истинной, которая содержит в себе необходимость; мало того, — которая является истиной, разумностью необходимости. Потому и бог Гегеля никак и никогда не может быть единичной личностью, так как всё произвольное из него устранено. Поэтому-то Шеллинг и вынужден применить «свободное» мышление, говоря о боге, ибо необходимое мышление с логической последовательностью исключает понятие божественной личности. Гегелевская диалектика, эта могучая, вечно деятельная движущая сила мысли, есть не что иное, как сознание человечества в чистом мышлении, сознание всеобщего, гегелевское обожествлённое сознание. Там, где, как у Гегеля, всё совершается само собой, божественная личность излишня.

Дальше обнаруживается ещё новое противоречие в распадении философии. Если негативная философия не стоит ни в каком отношении к существованию, то «нет здесь никакого логического основания», почему бы ей не содержать также вещей, которые не существуют в действительном мире. Шеллинг признаёт это, когда он говорит о ней, что она не считается с миром, и если последний согласуется с её построениями, то это якобы случайность. Но в таком случае негативная философия представляет собой совершенно пустую бессодержательную философию, оперирующую самыми произвольными возможностями и открывающую широко свои двери фантазии. Но, с другой стороны, если она содержит только то, что действительно существует в природе и в духе, то она ведь включает в себя реальность, и позитивная философия является излишней. Это обнаруживается и с другой стороны. Природа и дух являются у Шеллинга единственно разумными. Бог не есть нечто разумное. Таким образом, обнаруживается и здесь, что бесконечное только

тогда разумным образом может считаться реально существующим, когда оно проявляется как конечное, как природа и дух, а потустороннее внемировое существование бесконечного должно быть отнесено к царству абстракций. Эта особая позитивная философия зависит, как мы видели, исключительно от веры и существует только для веры. Если иудей или магометанин признает предпосылки Шеллинга в негативной науке, то он неизбежно создаст себе также иудейскую или магометанскую позитивную философию. Больше того: эта позитивная философия должна быть иной для католицизма, иной для англиканской церкви. Все имеют одинаковое право, ибо «речь идёт не о догме, а о факте», а при помощи излюбленного Шеллингом «свободного» мышления можно всё, что угодно, сконструировать в качестве абсолютного. Как раз в магометанстве факты значительно лучше сконструированы, чем в христианстве.

Таким образом, мы, как будто, покончили с изложением философии Шеллинга и можем только сожалеть, что такой человек, как он, попал в западню веры и несвободы. Когда он ещё был молод, он был другим. Его ум, находившийся в состоянии брожения, рождал тогда светлые, как образы Паллады, мысли, и некоторые из них сослужили свою службу в позднейшей борьбе. Свободно и смело пускался он тогда в открытое море мысли, чтобы открыть Атлантиду — абсолютное, чей образ он так часто созерцал в виде неясного миража, поднимавшегося перед ним в морской дали. Огонь юности переходил в нём в пламя восторга; богом упоённый пророк, он возвещал наступление нового времени. Вдохновлённый снизошедшим на него духом, он сам часто не понимал значения своих слов. Он широко раскрыл двери философствования, и в кельях абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы; тёплый весенний луч упал на семя категорий и пробудил в них все дремлющие силы. Но огонь угас, мужество исчезло, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в кислый уксус. Смелый, весело пляшущий по волнам корабль повернулся вспять, вошёл в мелкую гавань веры и так сильно врезался килем в песок, что и по сю пору не может сдвинуться со своего места. Там он и покоится теперь, и никто не узнает в старой негодной рухляди прежнего корабля, который некогда с развевающимися флагами вышел в море на всех парусах. Паруса уже давно истлели, мачты надломились, волны устремляются в зияющие бреши и с каждым днём всё более заносят песком киль корабля.

Отвратим наши взоры от этого разрушительного действия времени. Есть более привлекательные вещи, рассмотрением которых мы можем заняться. Нам не станут указывать на эту старую рухлядь, утверждая, что это единственный корабль,

способный выдержать морское плавание в то время, когда в другой гавани стоит целый флот гордых фрегатов, готовящихся выйти в открытое море. Наше спасение, наше будущее где-то в другом месте. Гегель есть тот человек, который открыл нам новую эру сознания, потому что он завершил старую. Характерно, что он именно теперь подвергся нападению с двух сторон: со стороны своего предшественника Шеллинга и со стороны своего младшего преемника Фейербаха. Если этот последний упрекает Гегеля в том, что он ещё глубоко увяз в старом, то он должен был бы принять во внимание, что осознание старого есть уже новое, что старое потому и отходит в область истории, что оно было вполне осознано. Следовательно, Гегель есть в самом деле новое как старое и старое как новое; и, таким образом, фейербаховская критика христианства есть необходимое дополнение к основанному Гегелем спекулятивному учению о религии. Последнее достигло своей вершины в Штраусе, и догма посредством своей собственной истории *объективно* разрешается в философскую мысль. В то же время Фейербах сводит религиозные определения к *субъективным* человеческим отношениям, но при этом не только не уничтожает выводов Штрауса, а как раз и подвергает их проверке, и оба они приходят к одному и тому же выводу, что тайной теологии является антропология.

Занимается новая заря, всемирная историческая заря, подобная той, когда из сумерек Востока пробилось светлое, свободное эллинское сознание. Взошло солнце, и его со всех горных вершин приветствовали жертвенные огни, и восход его возвещён был со всех сторожевых башен весёлыми звуками рогов. Человечество с тоской ждало его света. Мы проснулись от долгого сна, кошмар, который давил нашу грудь, рассеялся, мы протираем глаза и с удивлением осматриваемся кругом. Всё изменилось. Мир, который был нам до сих пор так чужд, природа, скрытые силы которой пугали нас, как привидения, — как родственны, как близки стали они нам теперь! Мир, казавшийся нам какой-то тюрьмой, явился теперь в истинном свете, как чудный королевский дворец, доступный для всех — богатых и бедных, знатных и простолюдинов. Природа раскрывается перед нами и взывает к нам: Не бегите от меня, я не отвержена, я не отреклась от истины, придите и смотрите, ведь именно ваша внутренняя собственная сущность даёт мне жизненные силы и юношескую красоту! Небо спустилось на землю, сокровища его рассеяны, как камни на дороге, и нам стоит только нагнуться, чтобы их поднять. Всякая разорванность, всякий страх, всякий раскол исчезли. Мир опять стал целым, самостоятельным и свободным; он разбил запоры своего мрачного монастыря, сбросил с себя покаянную одежду и выбрал себе жилищем свободный, чистый эфир. Ему уже

не нужно оправдываться перед неразумием, которое не могло постичь его; его роскошь и великолепие, его полнота и сила, его жизнь сами служат ему оправданием. И прав был тот, кто восемнадцать веков назад, смутно подозревая, что мир, космос, его когда-нибудь вытеснит, заповедал своим ученикам отречься от этого мира.

И самое любимое дитя природы, человек, возвратившись после долгой борьбы в юношеском возрасте и длительных скитаний на чужбине к своей матери как свободный муж и, защищая её против привидений врагов, побеждённых в борьбе, превозмог также своё собственное раздвоение, раскол в своей собственной груди. После томительно долгой борьбы и стремлений над ним взошёл светлый день самосознания. И вот стоит он, свободный и сильный, уверенный в себе и гордый, ибо он прошёл через битву битв, он одержал победу над самим собой и надел себе на голову венец свободы. Всё для него стало явным, и не было такой силы, которая могла бы куда-либо скрыться от него. Только теперь познал он истинную жизнь. Того, к чему он прежде только смутно стремился, теперь он достигает полностью, по своей свободной воле. То, что, казалось, лежало вне его, то, что представлялось находящимся в туманной дали, он открывает в себе как свою плоть и кровь. Он не считает слишком дорогой ценой то, что он заплатил за это лучшей кровью своего сердца, ибо венец стоил этой крови. Долгое время ухаживания для него не прошло даром, ибо гордая, прекрасная невеста, которую он сейчас ведёт к себе в дом, для него только стала тем более дорогой. Сокровище, святыня, которую он нашёл после долгих поисков, стоила многих блужданий. И этим венцом, этой невестой, этой святыней является *самосознание человечества* — тот новый граль [154], вокруг трона которого, ликуя, собираются народы и который всех преданных ему делает королями, бросает к их ногам и заставляет служить их славе всё великолепие и всю силу, всё величие и всё могущество, всю красоту и полноту этого мира. Мы призваны стать рыцарями этого граля, опоясать для него наши чресла мечом и радостно отдать нашу жизнь в последней священной войне, за которой должно последовать тысячелетнее царство свободы. И такова сила идеи, что всякий, познавший её, не может перестать прославлять её и возвещать её всемогущество, что он охотно и радостно отвергает всё остальное, если она этого требует, что он готов пожертвовать своим телом и жизнью, своим добром и своей кровью, чтобы только её, только её воплотить в жизнь. Кто её хоть раз созерцал, кому она хоть раз явилась в ночной тиши во всём своём блеске, тот не может с ней расстаться, он должен следовать за ней, куда бы она ни вела его, — хотя бы даже на смерть. Ибо он знает о её силе, знает, что

она сильнее всего на небе и на земле, что она победоносно пробивает себе дорогу сквозь ряды всех врагов, загораживающих ей путь. И эта вера во всемогущество идеи, в победу вечной истины, эта твёрдая уверенность, что она никогда не поколеблется, никогда не сойдёт со своей дороги, хотя бы весь мир обратился против неё, — вот истинная религия каждого подлинного философа, вот основа подлинной позитивной философии, философии всемирной истории. Именно она есть высшее откровение, — откровение человека человеку, откровение, в котором всякое критическое отрицание содержит в себе положительное. Этот натиск и буря народов и героев, — натиск и буря, над которыми в вечном мире витает идея, чтобы, наконец, спуститься в самую гущу этой борьбы и стать её самой глубокой, живой, пришедшей к самосознанию душой, — вот источник всякого спасения и искупления, вот царство, в котором каждый из нас должен бороться и действовать на своём посту. Идея, самосознание человечества и есть тот чудесный феникс, который устраивает себе костёр из драгоценнейшего, что есть в этом мире, и, вновь помолодевший, опять восстаёт из пламени, уничтожившего старину.

Понесём же на костёр этого феникса всё, что нам было дорого, всё, что было нами любимо, всё, что было свято и возвышенно для нас, прежде чем мы стали свободными! Пусть не будет для нас любви, выгоды, богатства, которые мы с радостью не принесли бы в жертву идее, — она воздаст нам сторицей! Будем бороться и проливать свою кровь, будем бестрепетно смотреть врагу в его гневные глаза и сражаться до последнего издыхания! Разве вы не видите, как знамёна наши развеваются на вершинах гор? Как сверкают мечи наших товарищей, как колышатся перья на их шлемах? Со всех сторон надвигается их рать, они спешат к нам из долин, они спускаются с гор с песнями при звуках рогов. День великого решения, день битвы народов приближается, и победа будет за нами!

Написано Ф. Энгельсом в конце 1841— начале 1842 г.

Напечатано в виде отдельной брошюры в Лейпциге, в 1842 г.

Печатается по тексту брошюры

Перевод с немецкого

ШЕЛЛИНГ — ФИЛОСОФ ВО ХРИСТЕ, ИЛИ ПРЕОБРАЖЕНИЕ МИРСКОЙ МУДРОСТИ В МУДРОСТЬ БОЖЕСТВЕННУЮ

ДЛЯ ВЕРУЮЩИХ ХРИСТИАН, КОТОРЫМ НЕИЗВЕСТНО ФИЛОСОФСКОЕ СЛОВОУПОТРЕБЛЕНИЕ

«Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лука, 15,7). Это слово господне вспоминается, когда речь заходит о Шеллинге, потому что на нём воочию проявились чудеса божественной благодати, дабы прославлялось имя божие. Ибо господь смилостивился над ним, подобно тому как он некогда смилостивился над Павлом, который также, до своего обращения, ходил разорять общины и дышал угрозами и убийством на учеников господа. Когда же он приближался к Дамаску, его внезапно осиял свет, и он пал ниц; господь же заговорил с ним и привлёк его к себе, так что он тотчас же уверовал, крестился и проповедовал во имя господне всем народам и стал избранным орудием пред господом. Таким же образом милосердие спасителя простёрло свою длань над Шеллингом, и, когда пришло время, великий свет озарил его. Кто же мог бы в силу человеческого предвидения когда-либо предсказать, что человек, который в начале нынешнего столетия вместе со своим тогдашним другом, пресловутым *Гегелем,* положил основание той презренной мирской мудрости, которая теперь уже не подкрадывается во мраке, но среди бела дня губит людей своими стрелами, — что этот человек возьмёт когда-нибудь на себя крест свой и последует за Христом? Но случилось именно так. Тот, кто направляет человеческие сердца, как водные потоки, избрал и его по своему милосердию и ждал лишь надлежащего часа, чтобы привлечь его к себе. И теперь он это сделал, просветил его и присоединил его к числу своих ратников в борьбе против неверия и безбожия. Это уже не подлежит сомнению; он сам возвещает это с кафедры верующим: придите и зрите и прославляйте милосердие ко мне

господа! Да, страж во Израиле не спит и не дремлет, древний бог ещё жив на зло всем насмешникам, и он ещё творит знамения и чудеса для всех, кто хочет видеть. Они шумят, безбожники, и говорят в сердце своём: нет бога; но тот, кто живёт на небе, смеётся над ними, и господь насмехается над ними. Он торжествовал над ними с тех пор, как существует мир, и он будет торжествовать над ними вечно. Он держал бразды правления сильной рукой и повсюду воздвиг себе орудия для прославления своего имени. И теперь он опять блистательно восторжествовал над философами, всегда внушавшими ему отвращение, и, выбрав из их среды самого лучшего и способнейшего, настоящего основателя их учения, сделал его своим слугой. Ибо из прежних сочинений Шеллинга ясно как день, что прежде сам он в поистине жалком виде глубоко коснел в этом, так называемом, пантеизме, в этом обожествлении мира и самого себя. Он только ещё не постиг, как следует, взаимной связи всего и не знал определённо, куда приведёт этот путь. Пусть же благодарит он господа за то, что тот отклонил его от этого пути и направил на узкую стезю, ведущую к небу, и, таким образом, всего яснее проявил на нём своё могущество наперекор всем врагам веры. Теперь они уже не могут говорить: где ваш бог? Что он делает? Где он бродит? Почему он не творит более чудес? Ведь он здесь, его рука, подобно молнии, опускается в толпу их самих и превращает воду в огонь, чёрное в белое, неправедное в праведное. Кто же может ещё отрицать, что здесь виден перст божий?

Но это ещё не всё. Призвав Шеллинга, господь приготовил нам ещё и другое торжество над безбожниками и богохульниками. Он избрал именно Шеллинга, потому что последний в качестве человека, знающего мудрость мира сего, всего более годился для того, чтобы опровергнуть гордых, надменных философов, и таким образом, он по своему беспредельному милосердию и любви открыл им путь, идя которым они могут вернуться к нему. Можно ли требовать от него большего? Тем, кто изрыгает хулу на него, кто неистово оспаривает его бытие, тем, которые являются его безумнейшими, неистовейшими, ожесточённейшими врагами, он, вместо того чтобы стереть их с лица земли и низринуть в глубочайшую бездну ада, беспрестанно простирает спасительную десницу, чтобы вывести их к свету из той погибельной бездны, где они находятся; ведь благодать господа простирается на все небеса с восхода до заката, и милосердие его бесконечно. Кто мог бы противиться такому долготерпению и такой любви? Но их сердца настолько ожесточились и закоснели в грехах, что они и теперь всё ещё отталкивают руку, которая хочет их спасти, — настолько ослеплены они соблазнами мира и бесом собственной их гордыни. Они копают себе дырявые колодцы и отвергают источник жизни, струящийся в крови Христа.

Они затыкают свои уши, отвергая спасение, грядущее свыше; им доставляет радость то, что не угодно господу. Лица своего они не скрывают и провозглашают о грехе своём, как содомляне, не скрывают. Горе душам их, потому что они сами воздали себе злом (Исайя, 3, 9). Но всё же господь не перестал призывать их к себе, чтобы у них не было никаких оправданий. Он показал им на Шеллинге, насколько слаб и ничтожен человеческий разум. Если они теперь не обратятся, то вся вина падёт исключительно на них, и они не смогут сказать, что они не знали евангелия.

А так как господь сотворил столь великое дело и дал всему христианскому миру столь утешительное знамение того, что он близок и не желает оставить их в нужде и в борениях мира сего, то всякий верующий должен позаботиться о том, чтобы сообщить эту радостную весть и своим братьям во Христе. Но так как Шеллинг изложил ныне своё верование во Христа в виде лекций, то оно, с одной стороны, стало известным лишь немногим, с другой стороны, оно выражено столь трудным философским специальным языком, что оно понятно лишь людям, долго занимавшимся мирской мудростью, а в-третьих, многое рассчитано на философов, а иное на верующих, так что простодушному христианину трудно было бы разобраться во всём этом. Поэтому пишущий эти строки счёл не лишним, чтобы не оставаться праздным в винограднике господнем, кратко и ясно изложить суть дела всем тем, у кого нет ни времени, ни охоты заниматься бесплодным изучением мирской мудрости, но кто, тем не менее, хотел бы знать, что, собственно, произошло с знаменитым Шеллингом. Да благословит господь это начинание, дабы оно принесло благо и пользу царствию его.

Но предварительно следует заметить, что Шеллинг, при всех своих заслугах по отношению к истинному христианству, всё же не может вполне отрешиться от своей прежней ложной мудрости. Некоторые его взгляды ещё заставляют предполагать, что он всё ещё не может вполне преодолеть высокомерия собственного разума и что он как будто ещё несколько стыдится полностью признать перед всем светом совершившуюся в нём перемену с полной радостью и с признательностью по отношению к Христу. Мы не станем придавать этому обстоятельству слишком большого значения; тот, кто так чудесно проявил на нём благодать, смоет с него и это пятно; тот, кто начал дело, тот его и доведёт до конца. Но пусть тот смелый борец за правду, о котором мы говорим, вспоминает об этой занозе в своём теле, когда его одолевает и искушает бес гордыни. Пусть он перестанет гордиться своей прежней философией, которая ведь породила лишь безбожные чада, и пусть он гордится лишь тем, кто по свободному, беспредельному милосердию избавил его от этой погибели.

Первое, что сделал Шеллинг здесь на кафедре, было то, что он прямо и открыто напал на философию и вырвал из-под её ног почву — разум. Он доказал им убедительнейшими доводами, заимствованными из их собственного арсенала, что естественный разум неспособен доказать хотя бы даже и существование какой-нибудь былинки; что всеми своими доказательствами, доводами и умозаключениями он никого не заманит и что он никак не может возвыситься до божественного, потому что по своей неуклюжести он всегда остаётся на земле. Хотя мы-то давно знали это, но так красиво и чётко это ещё не говорилось упрямым философам. Он сделал это в целой обширной системе так называемой негативной философии, в которой он с полной очевидностью выясняет им, что их разум может познавать лишь возможное, но не в состоянии познать ничего действительного, а всего менее бога и тайны христианства. Этот труд, которому он отдался, имея в виду столь бесплодный предмет как призраки мирской мудрости, заслуживает большой признательности ради царствия божия. Ибо, пока эти философы ещё могли хвастаться своим разумом, с ними нельзя было справиться. Теперь, однако, когда и с их точки зрения им было доказано, что их разум совершенно непригоден для познания истинного и создаёт лишь пустые, вздорные фантазии, не имеющие никакого права на существование, нужна уже ожесточившаяся и поседевшая в грехах голова для того, чтобы продолжать держаться языческого учения, и весьма возможно, что при содействии божественной благодати тот или другой откажется от дурного поведения. Весьма справедливо, и это следует постоянно повторять, что помрачившийся разум человека совершенно несостоятелен и не заслуживает той хвалы, которую он должен был бы иметь перед богом, потому что главным оплотом неверующих является утверждение, что их разум говорит им нечто другое, чем слово божие. Но святотатством по отношению к всевышнему является желание познать его, врага всякого греха, при посредстве разума, запятнанного и ослеплённого грехом, и даже ставить этот разум, предающийся всяким мирским утехам, подверженный всяким искушениям сатаны, выше самого бога; но это и делают мирские мудрецы, когда они критикуют слово божие этим своим порочным разумом, отвергают то, что им не нравится, и даже не только посягают нечестивыми руками на святость библии, но и отрицают бытие самого бога, чтобы вместо него обожествлять самих себя. Таковы естественные следствия того, что разум, как когда-то, в кровавые дни французской революции, выступает как та блудница, которая возводится на трон бога и осмеливается критиковать распоряжения всемогущего властителя мира. Здесь-то нужно лечение, и притом не поверхностное, а пресекающее зло в корне. Разве кладут новую

заплату на старую одежду? Как совместить Христа с Велиалом? Это невозможно, это богохульство, когда хотят постигнуть естественным разумом смерть господа-искупителя, воскресение и вознесение. Поэтому следует энергично начать действовать вместе с *Шеллингом* и изгнать разум из христианства в язычество, потому что там его место, там он может восставать против бога и считать божественным мир с его усладами и алчностью, от которых мы отреклись, извинять все грехи и пороки, ужасы пьянства и распутства, как добродетели и богослужение, и выдавать за образец для человечества самоубийство Катона, нецеломудренность Лаисы и Аспасии, убийство Брутом своих родственников, стоицизм Марка Аврелия и яростное преследование им христиан. Тогда он явно противоречит христианству, и всякий знает, каков он. Но главная хитрость искусителя заключалась в том, что он украдкой вводил разум в христианство, где он затем породил миленьких незаконных детей, а именно: пелагианство, социнианство[155], рационализм и спекулятивную теологию. Но бог избрал безумное мира, чтобы посрамить мудрых (Первое послание коринфянам, 1,27); поэтому естественный человек не принимает того, что от духа божия, потому что он почитает сие безумием, а о сём надобно судить духовно (1 кор., 2, 14).

Воистину христианским следует признать стремление, с которым *Шеллинг* в чистой науке разума, представляющей собой именно негативную философию, не дозволяет разуму как-либо превозносить себя, а глубоко унижает и смиряет его, чтобы разум дошёл до сознания своей слабости и греховности и, обнаруживая готовность раскаяться, обратился к милосердию, потому что только оно может освятить, просветить и возродить его так, чтобы он стал способен к познанию бога. Распять разум труднее, а следовательно, и важнее, чем распять плоть. Последняя всё-таки подчиняется совести, которая дана уже и язычникам для укрощения их похотей и в виде внутреннего судьи над их грехами; разум же ставит себя выше совести и даже отлично уживается с нею, и только христианину дана возможность налагать на него мягкое иго веры. Но этого требует от нас священное писание, и здесь не имеют значения никакие возражения или отговорки: или подчини свой разум вере или перейди на левую сторону, к козлищам (называют же себя злейшие из этих самообожествителей, как бы в насмешку, *левой* стороной), тут ты на своём месте!

Этим *Шеллинг* расчистил теперь себе почву. Все пережитки язычества, которые в наше время вновь превозносятся и выдаются за новую истину, все искажённые порождения нецеломудренного, похотливого разума устранены, и теперь его слушатели способны воспринять в себя млеко евангелия. Таков правильный путь. Язычников можно было изобличить благодаря их

мирским наслаждениям и страстям; но наши философы, по крайней мере теперь, делают вид, что они ещё хотят признавать христианскую мораль. Поэтому, если апостолы требовали от язычников, чтобы их сердца были готовы к покаянию, раскаянию, разбиты и сокрушены, от надменных мирских мудрецов нынешнего времени следует требовать, чтобы их разум был готов к покаянию, унижен и сокрушён, прежде чем они станут способны воспользоваться евангельской благодатью. И таким образом *Шеллинг* лишь теперь мог правильно судить о своём прежнем товарище по безбожию, об обесславленном *Гегеле*. Ведь этот *Гегель* настолько гордился разумом, что прямо-таки провозгласил его богом, когда он увидел, что с помощью разума он не мог дойти до иного, истинного бога, стоящего выше человека. Поэтому *Шеллинг* и заявил открыто, что он больше и знать не хочет этого человека и его учения, и далее уже совершенно не касался его.

А после того, как разум смирился и обнаружил желание воспринять спасение, он вновь может возвыситься и просветиться духом истины. Это совершается в позитивной философии, где при посредстве свободного, т. е. просветлённого, мышления, с помощью божественного откровения она допускается к дарам благодати христианства. Теперь же, когда ей стал понятен высший мир, она сразу постигает всю чудную связь, открывающуюся в истории царствия божия, и то, что прежде представлялось ей непостижимым, теперь ясно и понятно, как будто иначе и быть не могло. Ибо только глаза, просветлённые господом, становятся настоящими и прозревшими глазами; там же, где царит мрак и мирские наслаждения и страсти, никто не может ничего видеть. *Шеллинг* истолковывает это действие благодати, говоря, что эта философия существует лишь для желающих усвоить её и мудрых людей и что она находит своё подтверждение в откровении. Итак, для тех, кто не верует в откровение, не существует и философии. Другими словами, это, собственно говоря, не настоящая философия, но это название выбрано только для мирских мудрецов, так как в писании сказано: ...Будьте мудры, как змии, и кротки, как голуби (Матф., 10, 16); а во всех других отношениях, это — истинное и подлинное христианство, как нам скоро станет ясно. *Шеллинг* вернул старое доброе время, когда разум был в плену у веры и мирская мудрость, подчиняясь как служанка теологии, божественной мудрости, преображается в божественную мудрость, ибо кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится (Матф., 23, 12).

Идя этим путём просветлённого мышления, этот почтенный муж, о котором мы говорим, тотчас доходит до истинного основного учения всего христианства, а именно до триединства божия. От богобоязненного читателя нельзя требовать, чтобы и он шёл

тем же путём, потому что ведь он знает и верует, что этот путь может вести лишь к истине; это сказано лишь для неверующих, чтобы показать им, как они могут дойти до истины и насколько их разум должен быть очищен и освящён, чтобы иметь возможность познать и постичь искупление в Иисусе Христе. Поэтому мы не станем говорить об этих вещах, которые ведь не нужны верующим для познания спасения. И вот *Шеллинг,* следуя священному писанию, описывает, как бог создал мир из ничего, и человек, обольщённый сатаной в виде змия, утратил свой первоначальный род жизни и стал добычей князя тьмы. Этим он оторвал от бога весь мир и отдал его во власть сатаны. Все силы, которые прежде сдерживались божественным единством, теперь распались и стали непримиримо враждебными друг другу, чтобы сатана мог своевольничать в мире. Не следует только допускать, чтобы философский способ выражения наших богословов обманывал нас. В наше безбожное время мирские мудрецы уже не понимают простого, внушённого самим богом языка священного писания; следует преподать его в доступной им форме, пока они снова не созреют настолько, чтобы понимать библию, как сказано в священном писании: ...славлю тебя, отче, господи неба и земли! что ты утаил сие от мудрых и разумных, и открыл то младенцам (Матф., 11, 25). Поэтому *Шеллинг,* говоря об ангелах, не сохранивших своего достоинства, но оставивших своё жилище (Иуда, 6), о дьяволе и об его безбожных шайках, употребляет выражение «космические потенции», что означает именно князей мира сего. Теперь, естественно, мир уже больше не может нравиться богу. По своей справедливости, он отвергает его от себя, и там, где он действует в нём, он делает это в гневе своём и без своей вполне свободной воли. Но вечный милостивец не может оставить его: слово, через которое всё произошло и без которого не начало быть ничто, что произошло (Иоанн, 1, 3), единородный сын божий, остаётся со своей бесконечной любовью и благодатью при бедном, отверженном мире. Его страдания начинаются с грехопадения, а не только с его вочеловечения при Ироде, потому что благодаря грехопадению он был совершенно вытеснен из человечества, в котором он жил ещё более, чем отец. Да, когда он поставил себя между разгневанным богом и падшим миром, который бог хотел уничтожить, и стал на сторону мира, он отделился от отца и стал благодаря этому некоторым образом соучастником вины и не мог предъявлять никаких притязаний на божественное величие, пока отец не примирился. А это великое дело примирения, борьбу с князем мира сего, он начал в этом небожественном и нечеловеческом виде, в этом отделении от отца, составляющем его страдание и боль. Глава 53-я пророка Исайи, в которой речь идёт о нынешнем, а не о будущем страдании, яснее всего показывает,

что это истолкование оправдывается священным писанием. И эта великая борьба начинается в иудействе и в язычестве. История народа израильского в Ветхом завете свидетельствует о том, как бог подчиняет себе иудейство, и славные пути, по которым господь вёл свой народ, хорошо известны христианам. А в язычестве? Не был ли именно дьявол богом язычников? Мы попытаемся дать как можно более ясный ответ на этот вопрос, не отклоняясь от изречений священного писания.

Конечно, всякий уж слышал, что и у язычников, в сивиллиных книгах и ещё кое-где, встречались предсказания, относящиеся к Христу. Итак, уже здесь обнаруживается, что язычники не были так уж совершенно покинуты богом, как обыкновенно думают, потому что происхождение этих предсказаний божественно. Но это ещё не всё. Почему же бог в своём милосердии должен был допустить, чтобы они таким образом вполне заблуждались и попали в когти дьявола? Ведь допускает же он, чтобы дождь шёл для добрых и злых и чтобы солнце светило праведным и неправедным! Да, если бы язычники до такой степени вполне без покровительства божия и без руководства с его стороны находились во власти злого духа, то не были ли бы их грехи более тяжки и неслыханны, чем они были в действительности? Не вопияли ли бы тогда к небу все постыдные наслаждения и противоестественные страсти, плотские и иные грехи, убийство, прелюбодеяние, разврат, воровство, коварство, бесстыдство так громко, что бог должен был бы немедленно истребить их? Да не стали ли бы они сами взаимно умерщвлять и пожирать друг друга? Отсюда вытекает уже, что бог должен был сжалиться и над язычниками и даровать им некоторый свет свыше, и это заключается в том, что они постепенно и так, что они сами этого не замечали, пройдя через все ступени идолопоклонства, были доведены до поклонения истинному Христу, хотя они и не знали, что их бог тождественен с богом христиан и что тот, кто был неизвестен в язычестве, ныне явился им в христианстве. Те же, которые не признали этого, когда им проповедовалось евангелие, с тех пор молились уже не скрытому Христу, потому что они преследовали явившегося Христа, но богом их являлся теперь уже враг Христа — дьявол. Большой заслугой *Шеллинга* является то, что он первый старается отыскать проявление заботы божественного промысла о язычниках и таким образом воздаёт новую хвалу любви Христа к грешным людям.

А после того как иудеи сознательно, а язычники, не ведая этого и в ложной форме, были доведены до познания истинного бога, когда гордые дворцы греческого мира рухнули и железная рука римского императора стала тяготеть над всем миром, — исполнилось время, и бог послал своего сына, чтобы все те, кто

верует в него, не погибли, но обрели вечную жизнь. Это произошло следующим образом. Когда Христос подчинил себе язычество, он был его богом, но не истинным богом, которым он не мог быть без отца. Таким образом, он отвоевал мир от дьявола и мог сделать с ним, что хотел; он мог удержать его для себя и один властвовать над ним в этом *образе божием;* но он, добровольно повинуясь, не сделал этого, передал его своему отцу, отказавшись от образа божия и став человеком. Разве он, будучи образом божиим, не почитал хищением быть равным богу, но уничижил себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, и, по виду став как человек, смирил себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Послание филиппийцам, 2, 6—8). Есть ещё множество других мест в священном писании, выясняющих и доказывающих правильность этого истолкования, и, таким образом, можно всё понимать совершенно просто и буквально, не нуждаясь во множестве оговорок и в учёности.

Величие послушания Христа заключается именно в том, что спаситель мог самостоятельно владеть целым миром и отделиться от отца и что он не пожелал этого, но положил к ногам своего отца отвоёванный у дьявола мир и претерпел смерть для искупления многих.

Здесь мы усматриваем также и то, что означает повествование об искушении Христа. Если бы от свободного выбора Иисуса не зависело, подчиниться отцу или нет, то дьявол вовсе не мог бы искушать его, потому что ведь он должен был бы знать, что это всё же будет тщетно. Итак, вышеприведённое истолкование *Шеллинга,* конечно, правильно.

Что, таким образом, Христос является истинным богом, мы слышали, и теперь наш учёный муж переходит к его второй, человеческой природе. И он непоколебимо верит, что Христос в самом деле был истинным человеком, а не только, как думают многие еретики, явлением или духом божиим, который снизошёл на существовавшего уже человека.

В то время как Христос заступался за мир перед богом, брал на себя ответственность за него, он выступал вне бога и против него. Итак, пока мир вновь не примирился с богом, Христос не был богом, но пребывал в промежуточном состоянии, которое, благодаря победе над язычеством, стало божественным образом, но само не являлось истинным божественным состоянием. Чтобы снова перейти в это состояние, Христос должен был передать своему отцу мир, который он отвоевал у дьявола, должен был отказаться от божественного образа и смиренно подчиниться отцу, чтобы принять на себя наказание за беззаконие мира. Он проявил это смирение тем, что стал человеком, рождённым женщиной, и был послушен до смерти, даже до

смерти на кресте. Все очищения и жертвы не могли умилостивить бога и являлись лишь прологом единой, великой жертвы, в которой не только было уничтожено зло, но и был умилостивлен гнев бога. Бога можно было умилостивить лишь величайшей, добровольнейшей, смиреннейшей покорностью, и это мог сделать только сын, а не человек, которого принуждали к покорности страх и мучения совести, грозный гнев божий. Теперь Христос мог заступаться перед богом и за людей, так как он стал их господином, их защитником, благодаря тому поклонению, которое они, не зная этого, ему воздавали. И вот, чтобы в самом деле подвергнуться вместо человека заслуженному последним наказанию, он стал человеком; решение стать человеком является чудом божественной благости. Таким образом, тот, кто вначале был у бога и даже сам был богом, а после грехопадения был в «образе божием», теперь родился в Вифлееме как человек, а именно силой духа святого от Марии, без содействия какого-нибудь мужа.

Кто осмелился бы надеяться, что в 1842 г. с философом и даже с основателем новой богохульствующей школы произойдёт столь отрадная перемена и что он так восторженно будет исповедовать основные учения христианской веры? То, что всегда прежде всего вызывало сомнения, то, что издавна отвергали полухристиане и что тем не менее является краеугольным камнем христианской веры — рождение Христа от Марии без содействия мужа, — то, что *Шеллинг* высказал и это как своё убеждение, является одним из отраднейших знамений времени, и удостоившийся высокой милости муж, который осмелился сделать это, имеет право на признательность со стороны каждого верующего. Но кто не узнает здесь руки господа в этом чудесном, славном предопределении? Кто не видит, что здесь господь подаёт своей церкви знак, доказывающий, что он не покидал её и помнит о ней день и ночь?

О смерти господа *Шеллинг* говорит в столь же истинно-христианских и поучительных выражениях. Она от сотворения мира была решена на совете стражей и является жертвой, которой требовала божественная благость. Бог справедлив и по отношению к сатане, и настолько считался с его правом, что отдал на смерть своего собственного сына, чтобы все верующие в него не погибли, но обрели вечную жизнь, для того, чтобы у дьявола не было ни малейшего основания говорить, что он несправедливо низвергнут лишь благодаря тому, что бог сильнее. Величие и слава самого господа не допускают и тени подобного упрёка. Поэтому Христос должен был сделаться человеком и принять на себя беззаконие покинутого богом человечества и претерпеть смерть на кресте, чтобы благодаря смерти одного была дана жизнь многим. Поэтому бог по своей благодати и по своему

милосердию должен был пожертвовать собой за нас, взять на себя ответственность за грешников перед отцом и искупить нашу вину, чтобы мы снова имели доступ к престолу благодати. Хотя и все другие люди без исключения обречены на смерть, однако никто не умер, как господь, не претерпел такой искупительной смерти, как Иисус Христос. Таким образом, и этот венец веры, очищение от грехов в крови Христа, вновь чудесно спасён от когтей древнего дракона, который ныне является в виде мирской мудрости и пагубного духа времени, и бог снова подтвердил драгоценное обещание, что врата адовы не одолеют его церкви. Далее *Шеллинг* прекрасно говорит о Христе: эта смерть является столь великим чудом, что мы не смели бы верить в него, если бы не знали о нём столь достоверно. При его смерти были представители от всего человечества; присутствовали иудеи и язычники, и они представляли собой обе стороны всего рода человеческого. Языческое начало, в том виде, в каком Христос стал им благодаря своей борьбе с сатаной в язычестве, должно было умереть смертью язычников, крестной смертью. Распятие на кресте является лишь разрешением продолжительного напряжения, в котором Христос находился среди язычников, т. е. внебожественное состояние господа прекратилось, и благодаря смерти он снова соединился с богом, как сказано в писании: От уз и суда он был взят, но род его кто изъяснит? Ведь он отторгнут от земли живых, за преступления народа моего претерпел казнь (Исайя, 53, 8).

А о воскресении господа *Шеллинг* говорит, что оно является доказательством того, что Христос не для виду принял человеческий образ, по серьёзно и навсегда стал человеком и вновь допустил к благодати человеческую сущность, а именно не только человечество во Христе, но всё человечество вообще, представителем которого Христос только был. В самом деле, не отдельный грех настолько неугоден богу, что он должен был бы поэтому покинуть человечество, но хуже всего всё греховное, преданное злу состояние всего человеческого рода, а поэтому человек стал неугоден богу ещё прежде, чем он согрешил, так что быть человеком уже означало как бы — быть грехом перед богом. Поэтому в мире нельзя было найти никакой доброй воли, угодной богу, ни одного доброго, праведного перед богом поступка, прежде чем умер Христос, а поэтому же и теперь лишь верующие могут творить добрые дела и обладать доброй волей. Но благодаря воскресению господа человеческое состояние было вновь оправдано перед богом и признано богом очистившимся от греховности, и, таким образом, оправдание завершилось лишь благодаря воскресению. Так Христос был вознесён на небо и теперь сидит одесную бога-отца как истинный человек и истинный бог, являясь заступником человечества перед отцом.

Далее, воскресение служит нам доказательством бессмертия нашей собственной души и воскресения плоти. *Шеллинг* признаёт и это и прибавляет, что если в этой жизни плоть господствует над духом, то должна воспоследовать вторая жизнь, где дух преодолеет плоть и, в конце концов, необходимо равновесие обеих сторон. Это вполне согласно с учением писания, потому что последнее состояние после воскресения и страшного суда, после преображения тела, есть не что иное, как то, что *Шеллинг* называет равновесием между душой и телом. Относительно состояния нераскаянных и осуждённых, которые умерли в неверии, жестокосердии и грехе, *Шеллинг* также высказывает известное предположение. Он считает вторую, вечную смерть вечным умиранием, которое никогда не может окончиться действительной смертью. Можно было бы, конечно, воздержаться от размышлений относительно этого и предоставить богу решить, как ему наказывать и мучить презирающих и хулящих его.

Наконец, почтенный *Шеллинг* приводит следующее драгоценное свидетельство о воскресении нашего господа и спасителя Иисуса Христа: это воскресение есть молния, сверкнувшая из внутренней истории во внешнюю. Для того, кто отвергает такие факты, история царствия божия остаётся лишь рядом внешних случайных событий без всякого божественного содержания, без трансцендентного (превосходящего силы разума), которое только и есть история в собственном смысле слова. Без неё история является лишь внешним делом памяти, но отнюдь не истинным, полным знанием событий. — Это прекрасные и христианские слова. Напротив, болтовня мирских мудрецов о боге в истории и развитии родового сознания представляет собой отвратительное пустословие и богохульство. Потому что, если эти надменные совратители юношества видят своего бога в истории всех человеческих грехов и преступлений, то где же остаётся бог вне этих грехов. Эти насмешники не хотят понять, что вся всемирная история есть ряд всяких несправедливостей, злых дел, убийств, прелюбодеяний, распутств, краж, богохульств, святотатств, припадков гнева и ярости и пьяных оргий, которые непременно сами собой провалились бы в ад вместе со всем миром, если бы всюду не была видна спасительная рука бога, борющаяся со злом и предотвращающая его; и эта позорная арена пороков является их небом, всем их бессмертием, это они сами открыто заявили. Вот каковы милые последствия того, что из истории устраняются все действия божии. Бог мстит им за себя тем, что он скрывает от них свою истинную сущность и предоставляет им создавать себе такого бога, который ничтожнее даже немого идола, сделанного из дерева и соломы, который оказывается пустым призраком, так называемым мировым духом и духом истории. Мы видели, что получается при таком взгляде

на историю, главным виновником которого является *Гегель,* пользующийся дурной славой у всех хороших христиан; итак, сравним с этим ту картину истории, которую рисует такой человек божий, как *Шеллинг.*

Из тех двенадцати, говорит *Шеллинг,* которые всегда окружали господа и были наречены им апостолами, он проявлял особое расположение к трём, а именно к Петру, Иакову и Иоанну, всякий раз оказывая им предпочтение перед другими. В этих трёх апостолах даны прообразы всей христианской церкви, если мы заменим рано убитого за Христа Иакова приблизительно в то же время обращённым Павлом, как его преемником. Пётр, Павел и Иоанн являются властителями трёх различных периодов развития христианской церкви, как в Ветхом завете Моисей, Илья и Иоанн Креститель являлись тремя представителями трёх периодов. Моисей был законодатель, через которого господь заложил фундамент; Илья — пламенный дух, который вновь оживил и возбудил к деятельности косный, отрёкшийся от веры отцов народ; Иоанн Креститель — завершитель, благодаря которому осуществляется переход от Ветхого завета к Новому. Так и для новозаветной церкви Пётр является Моисеем, основоположником, благодаря которому иудейский характер тогдашнего времени был представлен в христианской церкви; Павел являлся побуждавшим к действию пламенным Ильёй, не дававшим верующим остыть и заснуть, и представителем сущности язычества, образования, учёности и мирской мудрости, поскольку она подчинялась вере; Иоанн же опять-таки явится завершителем, указывающим на будущее, потому что тем, кого господь любит, он предоставляет дело завершения. Таким образом, именно Иоанн и написал Откровение, возвещая ещё при своей жизни будущее. И вот церковь апостола Петра есть церковь католическая, церемониальное богослужение которой, равно как и её учение о добрых делах, соответствует иудейскому закону; и нельзя отрицать, что слова господа: «ты — Пётр, и на сём камне я воздвигну церковь мою, и врата адовы не одолеют её», относятся к основанной им церкви. Подобно тому как он трижды отрёкся от господа, так можно показать, что и римская церковь трижды отреклась от господа. В первый раз, когда она начала стремиться к светской власти; затем, когда она сумела воспользоваться светской властью для своих целей и, наконец, когда она стала служить светской власти орудием для достижения её целей. Вторая же церковь апостола Павла есть церковь протестантская, в которой преобладает учёность и всяческая благочестивая премудрость, следовательно сущность христиан, перешедших из язычества, и в которой вместо непоколебимого, устойчивого, свойственного католической церкви начала появляется возбуждающая, вызывающая образование партий

жизнь евангелической церкви, распадающейся на многие секты. Кто знает, не полезнее ли, в конце концов, помыслы и стремления этих языческих христиан для царствия божия, чем дела иудейских христиан!

Однако ни одна из этих двух партий не оказывается истинной, последней церковью господа, но ею будет лишь та церковь, которая, исходя из Петра как основания, при посредстве Павла возвышается до Иоанна и, таким образом, подготовляет последние времена. Эта последняя церковь есть церковь любви, подобно тому как Иоанн был вестником любви; в ней церковь достигает завершения, во времена которого произойдёт предсказанное к концу великое вероотступничество, а затем последует страшный суд. Всем апостолам построено много церквей, но сравнительно очень мало в честь святого Иоанна. Если бы мне пришлось строить церковь, то я посвятил бы её ему; но когда-нибудь будет построена церковь всем трём апостолам, и эта церковь будет последним, истинным христианским пантеоном.

Таковы те слова, которыми первый воистину христианский философ закончил свои лекции, и, таким образом, мы как будто воспроизвели ход его мысли до конца. Пишущий эти строки полагает, что он достаточно показал, какое избранное орудие для своей церкви воздвиг господь в лице этого достойного мужа. Он и есть тот муж, который прогонит язычников нашего времени, творящих свои дела во многообразных видах, как светские люди, как «Молодая Германия», как философы и как бы они ещё ни назывались. В самом деле, придя в тот зал, в котором *Шеллинг* читал свои лекции, и слушая насмешки и остроты этих людей по поводу избранного из мирских мудрецов, приходилось вспоминать апостола Павла, когда он проповедовал в Афинах. Происходит именно так, как будто повторяется история, рассказанная в «Деяниях апостолов», 17, 16 и сл., где сказано:

«В ожидании их в Афинах Павел возмутился духом при виде города сего, полного идолов. И так он рассуждал в синагоге с иудеями и с чтущими бога и ежедневно на площади со встречающимися. Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним. И одни говорили: что̀ хочет сказать этот суеслов? А другие: кажется, он проповедует о чужих божествах, потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение».

Конечно, и *Шеллинг* мог рассердиться здесь в Берлине при виде сего столь идолопоклоннического города. Ибо, где же больше, чем именно здесь, поклоняются идолам и земным вещам, маммоне и почестям мира сего, и собственному драгоценному «Я» и где же относятся с бо̀льшим пренебрежением к истинному богу? Где светская жизнь с её пышностью, с её роскошью, с её пустым суетным великолепием, с её блестящими пороками и прикрытыми грехами достигла высшей степени, чем именно

здесь? Не желали ли ваши учёные, ваши поверхностные и нехристианские писатели льстить вам, когда они так часто сравнивали ваш город с Афинами? О, какую горькую истину они вам высказали! Да, конечно, Афины, полные языческой гордой образованности и цивилизации, которые именно до такой степени ослепили ваши глаза, что вам неясна простая истина евангелия; Афины, полные блеска, обмана и земного великолепия; Афины, где люди, привыкшие к довольству и комфорту, потягиваются и зевают на мягких постельках и считают речи о кресте слишком скучными и покаяние слишком утомительным; Афины, полные заносчивого, дикого упоения и чувственного опьянения, в котором заглушается громкий голос совести, внутреннее беспокойство и страдание прикрываются блестящим покровом! Да, конечно, Афины с надменными мирскими мудрецами, которые ломают себе головы над бытием и небытием и другими нелепостями и давно справились с богом и с миром, которые, однако, смеются над словами о смирении и о нищих духом, как над безумием и нелепостями минувших времён. Афины, богатые основательными учёными, которые знают наизусть все виды инфузорий и все главы римского права и из-за этого забывают о вечном спасении, в котором заключается блаженство душ! Здесь и *Шеллинг,* конечно, может разгневаться, как некогда Павел, когда он прибыл в подобный город. И когда он появился, мирские мудрецы, как некогда в былые времена эпикурейцы и стоики в Афинах, говорили: что хочет сказать этот суеслов? Они дурно отзывались о нём ещё прежде, чем он открыл рот; они поносили его ещё прежде, чем он появился в их городе. Однако мы видим, как нам далее повествует священное писание: «И, взяв его, привели в Ареопаг и говорили: можем ли мы знать, что̀ это за новое учение, проповедуемое тобой? Ибо что-то странное ты влагаешь в уши наши. Посему хотим знать, что это такое? Афиняне же все, и живущие у них иностранцы и гости, ни в чём охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое».

Разве это не берлинцы, как живые? Не проводят ли и они время в том, чтобы слушать и видеть что-нибудь новое? Зайдите как-нибудь в ваши кофейни и кондитерские и посмотрите, как новые афиняне набрасываются на газеты, между тем как библия лежит дома, покрытая толстым слоем пыли, и ни один человек не раскрывает её. Прислушайтесь к их взаимным приветствиям, когда они встречаются, вы не услышите ничего, кроме вопросов: что нового? ничего нового? Всегда нужно что-нибудь новое, что-нибудь небывалое, иначе им смертельно скучно при всей их образованности, их роскоши и их наслаждениях. Кого они считают любезным, интересным и заслуживающим внимания? Того, кто всего более просвещён святым духом? Нет, того, кто всегда умеет рассказать всего больше новостей. О чём они более

всего заботятся? О том, не обратился ли на путь истинный какой-нибудь грешник, по поводу чего ведь радуются ангелы божии? Нет, — какие скандальные истории произошли ночью, что пишут из Берлина в «Leipziger Allgemeine Zeitung»! Но хуже всех — ядовитое племя политиков и болтунов, которые больше всего помешаны на новостях. Эти лицемеры нахальнейшим образом суются в дела государственного управления, вместо того чтобы предоставить королю решать эти дела по его благоусмотрению, и совсем не заботятся о спасении своей бессмертной души; они хотят вынуть сучок из глаза правительства и не хотят заметить бревна в своём собственном неверующем глазу, чуждом любви к Христу. Эти люди особенно напоминают древних афинян, которые также целый день расхаживали по рынку, стараясь узнавать новости, а старые истины оставляли нетронутыми под спудом. Чего хотели они от *Шеллинга,* кроме того, чтобы услышать нечто новое, и как они презрительно морщились, когда он преподнёс им лишь старое евангелие! Как мало было среди них таких, которые не стремились всегда к новинкам, но желали от *Шеллинга* лишь старой истины, слова об искуплении через Иисуса Христа!

И, таким образом, с *Шеллингом* здесь повторилось всё то, что произошло с Павлом там. Они выслушали его проповедь с критическим выражением лица, время от времени важно улыбались, качали головой, многозначительно переглядывались, а затем с сожалением поглядывали на *Шеллинга;* когда же они услышали о воскресении мёртвых, тогда они стали насмехаться («Деяния апостолов», 17, 32). Лишь немногие последовали за ним, ибо ещё и теперь дело происходит так же, как в Афинах: особенное раздражение вызывает у них воскресение из мёртвых. Большинство настолько честно, что и слышать не хочет ни о каком бессмертии; меньшинство допускает весьма недостоверное, неопределённое, туманное бессмертие души, но по мнению последних тело вечно тлеет, и все они одинаково смеются над действительным, определённым и явным воскресением плоти, считая его совершенно невозможным, как будто в писании не было сказано: для бога нет ничего невозможного.

К изложенной уже верующим читателям истории церкви христовой, как она символически представлена нам в лице трёх апостолов — Петра, Павла и Иоанна — нам остаётся, однако, сделать ещё одно замечание. Отсюда следует, что если мы, как некоторые делают ещё и теперь, желаем презирать католическую церковь и унижать её по сравнению с нашей, то это в высшей степени несправедливо, греховно и противоречит постановлениям самого бога. Ибо и она, точно так же, как протестантская, установлена божественным решением, и мы ещё кое-чему можем от неё научиться. В католической церкви ещё сохраняется

древняя апостольская церковная дисциплина, которая совершенно исчезла у нас. Мы знаем из писания, что апостолы и общины исключали из общения святого духа всех неверующих, лжеучителей и грешников, являющихся соблазном для общины. Не говорит ли Павел (Первое послание коринфянам, 5, 3—5): а я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас, сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во изможденіе плоти, чтобы дух был спасён в день господа нашего Иисуса Христа. Не сказал ли Христос Петру: и дам тебе ключи царства небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах (Матф., 16, 19). Не сказал ли он после воскресения всем ученикам своим: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся? (Евангелие от Иоанна, 20, 23). Такие места из священного писания относятся к суровой церковной дисциплине в том виде, как она процветала в апостольской церкви и ещё существует у католиков, и если апостольская церковь является нашим образцом и священное писание нашим руководством, то и мы должны стараться вновь придать силу вышеупомянутому древнему постановлению, и при той ярости, с которой злой враг ныне преследует церковь господню и нападает на неё, нам, конечно, следует позаботиться о том, чтобы мы были вооружены не только внутренне, верой и надеждой, но и внешне, солидарностью верующих и изгнанием лжепророков. Нельзя дать волку проникнуть в стадо без того, чтобы не изгнать его вновь оттуда. Далее, не следует также полностью отвергать безбрачия католических священников. В Евангелии от Матф. 19, 10—12 сказано: Говорят ему ученики его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано. Ибо есть скопцы, которые из чрева матернего родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для царства небесного. Кто может вместить, да вместит. Затем в 1 кор. 7 от начала до конца говорится о преимуществах безбрачия пред браком, и я приведу оттуда лишь несколько мест: строфы 1, 2: Хорошо человеку не касаться женщины; но во избежание блуда каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа; строфа 8: Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я; строфа 27: Остался ли без жены, не ищи жены; строфы 32, 33: Неженатый заботится о господнем, как угодить господу, а женатый заботится о мирском, как угодить жене; стр. 38 и сл.: Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо, а не выдающий поступает лучше. Жена связана законом, доколе жив муж её; если же муж её умрёт, свободна выйти, за кого хочет, только в господе. Но

она блаженнее, если останется так, по моему совету; а, думаю, и я имею духа божия. — Ведь эти изречения довольно ясны и трудно понять, как при таких предписаниях безбрачие могло пользоваться столь дурной славой у протестантов. Итак, мы видим, что католическая церковь в некоторых отношениях ближе к священному писанию, чем мы, и у нас нет никакого основания презирать её. Наоборот, наши братья в католической церкви, верующие и богобоязненные, стоят ближе к нам, чем отрекшиеся от веры и переставшие быть христианами протестанты, и пора нам начать устройство церкви Иоанна, соединившись с католиками против общих врагов, которые угрожают всему христианству. Теперь уже не время спорить о различиях отдельных вероисповеданий, — мы должны предоставить решение этого вопроса господу; после того как мы, люди, в течение трёхсот лет не могли прийти к определённому решению, мы должны бодрствовать и молиться и быть готовыми во всякое время, препоясав чресла истиною и облекшись в броню праведности и обув ноги в готовность благовествовать мир, а паче всего мы должны взять щит веры, которым возможем угасить все раскалённые стрелы лукавого и взять шлем спасения и меч духовный, который есть слово божие (Послание ефесянам, 6, 14—17). Ибо наступило плохое время, и враг ходит, «как рыкающий лев, ища кого поглотить» (Первое Петра, 5, 8). И если автор может позволить себе смиренно выразить своё мнение там, где могли говорить столь многие благочестивые и просвещённые мужи, то он полагает, что церковь Иоанна и с нею последние дни — близки. Кто следил за событиями последних лет в ожидании господа и не замечал, что приближаются великие дела и что рука господа управляет ходом событий, совершающихся с царями и странами! Со времён ужасной французской революции совершенно новый дьявольский дух вселился в значительную часть человечества, и безбожие столь бесстыдно и надменно поднимает свою наглую голову, что приходится думать об исполнении в настоящее время пророчеств писания. Посмотрим, однако, что сказано в писании о безбожии последних времён. Господь Иисус говорит, Матф., 24, 11—13: И многие лжепророки восстанут и прельстят многих. И по причине умножения беззакония во многих охладеет любовь. Претерпевший же до конца спасётся. И проповедано будет сие евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда прийдет конец. И строфа 24: ...восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. И Павел говорит, Второе послание фессалоникийцам 2, 3 и сл.: ...и откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся *выше всего, называемого богом или святынею;* ...по действию сатаны будет со всякою

силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих; за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. *И за сие пошлёт им бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи,* да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду. И Первое послание Тимофею, 4, 1: дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским.

Не доказывает ли это, что господь и Павел как бы воочию видели наше время, как живое? Всеобщее отступничество от царствия божия всё усиливается, безбожие и богохульство с каждым днём становятся всё наглее и наглее, как говорит Пётр (Второе послание Петра, 3, 3): И знайте, что в последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям. Все враги бога ныне соединяются и нападают на верующих со всевозможным оружием; равнодушные, которые предаются светским удовольствиям и для которых слишком скучно было слышать о кресте, объединяются теперь, терзаемые совестью, с атеистическими мирскими мудрецами и хотят посредством их учения заглушить угрызения совести; с другой стороны, эти последние открыто отрицают всё то, чего нельзя видеть глазами, бога и всякое загробное существование, и тогда само собой разумеется, что они всего выше ставят этот мир с его плотскими наслаждениями, с обжорством, пьянством и развратом. Это худшие язычники, которые ожесточились и сами довели себя до упорного отрицания евангелия и о которых господь говорит, что жителям Содома и Гоморры лучше будет в день страшного суда, чем им. Это уже не равнодушие и холодность к господу; нет, это открытая, явная вражда, и вместо всяких сект и партий мы имеем теперь только две: христиан и противников Христа. Но те, у кого есть глаза, для того чтобы видеть, пусть видят и не ослепляются, потому что теперь не время для сна и отговорок; когда знамения времени свидетельствуют так ясно, тогда следует обращать на них внимание и вникать в смысл пророчеств, которые не напрасно даны нам. Мы видим среди нас лжепророков, и даны им уста, говорящие гордо и богохульно, и отверзают они уста свои для хулы на бога, чтобы хулить имя его, и жилище его, и живущих на небе. И дано было им вести войну со святыми и (получается почти такое впечатление) победить их. Откр. Иоанна, 13, 5—7. У них не осталось никакого стыда, смущения и благоговения, и отвратительные насмешки какого-нибудь Вольтера являются детской забавой по сравнению с отвратительной серьёзностью и с обдуманным богохульством этих соблазнителей. Они странствуют по Германии и хотят украдкой всюду проникнуть, проповедуют свои сатанинские учения на рынках и переносят дьявольское

знамя из одного города в другой, увлекая за собой бедную молодёжь, чтобы ввергнуть её в глубочайшую бездну ада и смерти. Искушение неслыханным образом усилилось, и невозможно, чтобы господь допускал это без особого намерения. Не следует ли применять и к нам изречение: лицемеры! различать лице неба вы умеете; а знамений времён не можете? Матф., 16, 3. Нет, мы должны раскрыть глаза и смотреть вокруг; время грозное и следует бодрствовать и молиться, чтобы мы не впали в искушение и чтобы господь, который придёт, как тать в нощи, не застал нас спящими. Нас ждут многие бедствия и соблазны, но господь не покинет нас, потому что он сказал в Откр. Иоанна. 3, 5: Побеждающий облечётся в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни и исповедаю имя его пред отцом моим и пред ангелами его. И строфа 11: Се гряду скоро; держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего! Аминь.

Написано Ф. Энгельсом в начале 1842 г.

Напечатано в виде отдельной брошюры в Берлине в 1842 г.

Печатается по тексту брошюры

Перевод с немецкого

БИБЛИИ ЧУДЕСНОЕ ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ДЕРЗКОГО ПОКУШЕНИЯ, ИЛИ ТОРЖЕСТВО ВЕРЫ,

СИРЕЧЬ УЖАСНАЯ, НО ПРАВДИВАЯ И ПОУЧИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ О БЛАЖЕННОЙ ПАМЯТИ ЛИЦЕНЦИАТЕ БРУНО БАУЭРЕ, ИЖЕ, ДИАВОЛОМ СОБЛАЗНЁННЫЙ, ОТ ЧИСТОЙ ВЕРЫ ОТПАВШИЙ, КНЯЗЕМ ТЬМЫ СТАВШИЙ, НАКОНЕЦ, БЫЛ УВОЛЕН В ОТСТАВКУ

Христианская героическая поэма в четырёх песнях

ПЕСНЬ ПЕРВАЯ

Чтоб ты могла воспеть достойно славу веры,
Лети, моя душа, в пределы горней сферы!
Но в силах ли сама ты совершить полёт
Без помощи того, кто крыльям мощь даёт?
Молитесь за меня, о верующих рати,
Да возгремит мой стих под сенью благодати!
Лев с Зальских берегов, с рычанием воспрянь,
О *Хенгстенберг,* простри победоносно длань!
Учёный *Зак,* тебе послушны лиры струны:
Великий маг, свои мне одолжи перуны!
Служитель ревностный небесного отца,
Круммахер, научи глаголом жечь сердца!
Огнём своих стихов, превозносящих веру,
Кнапп, дай мне осветить греховную пещеру!
И ты, насмешников крестом разивший в грудь,
Меня сопровождать, о *Клопшток,* не забудь!
Чем был бы без тебя, о богослов *Иоанн,* я?
Благослови моё великое дерзанье.
О царь *Давид* и ты, *Иезекиил* пророк,
Я с вами сокрушу неверия порок.
Чтоб до конца довёл я песнь во славу божью,
Вы, верой мощные, молитвенно к подножью
Престола вышнего свой обратите лик:
Тогда не страшен мне хулы безбожный крик! —
Что смолк блаженный хор, и не слышна осанна?
И песни ангельской почто иссякла манна?
Ужель на небеса проник лукавый дух

И от его очей свет радости потух?
В пределах, где царят блаженство и отрада,
Кто поднял плач и стон? О чём иеремиада?
То души праведных подняли голоса,
Стенанием они смущают небеса:
«Услышь, господь, услышь! Внемли моленью верных,
Не дай погибнуть им в страданиях безмерных!
Терпенью твоему когда конец придёт,
Когда ты казнь пошлёшь на богохульный род?
Доколе процветать ты дашь в земной юдоли
Безбожным наглецам? Скажи, господь, доколе
Философ будет мнить, что «я» его есть «я»,
А не от твоего зависит бытия?
Всё громче и наглей неверующих речи...
Приблизь же день суда над скверной человечьей».
Господь на то в ответ: «Не пробил час для труб,
Ещё не так смердит от разложенья труп.
К тому ж и воинство моё — от вас не скрою —
Не подготовлено к решительному бою.
Богоискателями полон град Берлин,
Но гордый ум для них верховный господин;
Меня хотят постичь при помощи понятий,
Чтоб выйти я не мог из их стальных объятий.
И *Бруно Бауэр* сам — в душе мне верный раб —
Всё размышляет: плоть послушна, дух же слаб.
Но уж недолго ждать. Он сбросит мыслей сети,
И сатана его не сможет одолети;
Взыскующий меня, в конце концов, найдёт:
Он дух свой вызволит из гибельных тенёт
Гордыни мышленья, что душу раздвояет,
И в ликовании душа его взыграет.
Для философии вот будет-то подвох,
Когда уверует он в то, что бог есть бог».
И души праведных тогда возликовали
И славить господа согласным хором стали:
«Достоин славы ты, владыка вышних сил,
Который шар земной и небо сотворил.
Уж близок день: твой гнев накажет нечестивых,
И возвеличишь ты рабов своих радивых».
Господь же продолжал: «Да, Бауэр избран мной,
Чтоб верующих стан вести в последний бой.
Когда на грешный мир прольются чаши гнева,
Разверзнется земля и выкинет из зева
Поток огня, когда кровавые бичи
Хлестнут морскую гладь, и туча саранчи
Покроет небосвод, и содрогнутся горы,

И звери в ужасе свои покинут норы, —
Тогда со знаменем: «за веру и престол»
Он в битву полетит, как молодой орёл».
И души праведных сильней возликовали
И славить господа согласным хором стали:
«Ты, господи, велик, и ты непобедим.
Пусть жертвенный к нему вовек струится дым».
Ещё не отзвучал псалом их величавый,
Как появился вдруг шумя, смердя — лукавый.
Нечистым пламенем горел свирепый лик,
И крови праведных алкал его язык.
Он быстро подошёл к господнему престолу
И, наглые глаза не опуская долу,
Вскричал кощунственно: «Доколь ты будешь ждать,
Меня к бездействию доколе принуждать?
Боишься, верно, ты, что в день, когда сраженье
Между тобой и мной за власть произойдёт,
Я нанесу вам пораженье
И захвачу твой небосвод.
А если ты не трус, готовься к бою,
Вели архангелу трубить.
Я войско дикое моё в ряды построю:
Мы жаждем встретиться с тобою
И ангелов твоих сразить».
Господь: «Терпение! Уж близок, близок час,
Когда узнаешь ты, кто всемогущ из нас.
Взгляни на землю вниз: там множатся знаменья,
Ввергающие мир в великое смятенье:
Поджоги, мятежи и за войной война;
Закон в забвении, а вера предана;
Хулители цветут, а праведники в горе...
Но — погоди! — в сто раз ужасней будет вскоре.
Я верного слугу теперь себе избрал,
Чтобы он грешникам о царствии вещал.
Осмеян будет он как потерявший разум;
Мне это наруку, чтоб всё покончить разом.
Ещё не пробил час. Но если всё пойдёт
И впредь, как шло досель, — то скоро час пробьёт».
«Кто ж избран? Имя чьё у вас отныне свято?»
«Я *Бауэра* избрал». —
«Какого? Лиценциата?»
«Да, именно его». —
«Ну, он не так уж прост:
Его не радуют ни пение, ни пост,
Он просит у тебя сокровищ чрезвычайных,
Чтоб умозрительно их постигать в тиши;

А в догматах, в их выспреннейших тайнах
Не обретает он покоя для души».
Господь: «Пускай теперь со странностями он, —
В его мозгу, поверь, всё скоро прояснится;
Пускай он в дерзкие раздумья погружён, —
Ты в том уверен будь: рассудка он лишится».
Лукавый: «Я берусь отбить его у вас
И вставлю в мой венец чудесный сей алмаз.
Ведь *Гегель* в нём засел гвоздём, как говорится;
Уж я за этот гвоздь сумею ухватиться».
Господь: «Я отдаю его тебе во власть,
За праведной его душой ступай! Не мешкай!
Заставь его с собой в твой чёрный ад упасть
И оглуши его злорадною насмешкой.
Но что̀ как доказать сумеет он, что тот,
Кто верует в меня, путь не теряет правый,
Куда б ни завели его огни болот?»
«Я вызов принял твой! — ответствовал лукавый, —
От *Бруно Бауэра* не жди для неба славы!»
Сказал и бурею понёсся в чёрный ад,
Оставив за собой невыносимый смрад.
Пока бесчинствовал на небе враг господний,
Волненье вспыхнуло внезапно в преисподней;
Мятежным пламенем охвачена она;
Несутся возгласы: «Явись к нам, сатана!»
Толпу мятежников сам *Гегель* возглавляет,
Вольтер над головой дубиной потрясает,
Дантон безумствует, и *Эдельман* орёт,
Наполеон, как встарь, командует: «Вперёд!»
Орда проносится средь огненного чада,
Свирепо требуя к себе владыку ада.
И вот стремительно свергается с небес
В владенья мрачные свои лукавый бес.
«О чём, — кричит он, — шум? Что̀ разыгрались страсти?
Иль вы из-под моей хотите выйти власти?
Вам не достаточно ли пекло я топил,
Вас кровью праведных не досыта ль поил?»
«Молчи, — кричит *Вольтер,* трясясь от возмущенья, —
Бездельник! Для того ль я насаждал сомненье,
Чтоб умозрительный везде повис туман
И философия прослыла за обман?
Чтоб даже Франция глумилась надо мною?
Всё это терпишь ты? Стыдись! Будь сатаною!»
«К чему, — кричит *Дантон,* — богослужебный чин
Я создал разуму и сотням гильотин
Работу задавал, коль вновь стоят над миром

Бездарнейшая знать с прожжённым вкупе клиром?»
Тут *Гегель,* чей язык со зла прилип к гортани,
Вдруг словеса обрёл, потребные для брани.
«Я жизнь свою науке посвятил,
Учил безбожью, не жалея сил,
Возвёл самосознанье на престол я,
На божество успешно штурм повёл я.
Но мне стать жертвою невежд пришлось,
Меня истолковали вкривь и вкось;
И, наложив на умозренье цепи,
Рождали чушь, одну другой нелепей.
Но вот явился *Штраус.* Когда ж, смельчак,
Меня постичь сумел он кое-как,
Ему тотчас влиятельные лица
Из Цюриха велели удалиться.
Какой позор! Революционный нож
Я мудро изобрёл — и что ж?
Нигде, нигде пристанища нет ныне
Поборнице свободы, гильотине!
Итак, я жил и мыслил столько лет
Напрасно, сатана? Держи ответ!
Когда ж придёт за нас могучий мститель,
Отродья набожного истребитель?» —
Всё это выслушав с улыбкою слащавой,
«Да перестань скулить, — сказал в ответ лукавый, —
Вам, верные рабы, несу благую весть:
Я мстителя нашёл. Да, мститель этот есть».
«Так кто же это, кто?», — кричат все в нетерпеньи.
«То — *Бруно Бауэр*». Смех и крики возмущенья
Послышались в ответ; как разъярённый лев,
Тут *Гегель* зарычал, свой изливая гнев:
«Ну и выбрал же! Над нами ты глумишься, окаянный.
Бауэр подчиняет разум трибуналу веры чванной
И велит идти науке к ней с молитвой покаянной!»
Лукавый отвечал: «Ты слеп, мудрец чудесный.
Мой *Бауэр* не таков, чтоб пищею небесной
Духовный голод свой он утолить сумел:
Доходит до всего, кто мужествен и смел.
Пусть надевает он смирения личину!
Поверь, недолго ждать: её с него я скину».
И молвил *Гегель:* «Бес, смиряюсь пред тобой!»
Ликуя, вся орда, подняв ужасный вой,
Владыку довела до адовой границы,
И воспарил он ввысь, подобно чёрной птице.
В учёной келии, где дух царит угрюмый,
Наш *Бауэр* мыслит вслух, упорной занят думой.

Он в Пятикнижие вперил свой острый взор,
А сзади дёргает лукавый за вихор:
«Кто, Моисей иль нет, создатель книги этой?
О философия, темны твои ответы.
Я феноменологию познал до дна,
И мне эстетика во всём ясна;
Я в тайны логики умом проник
И метафизику постиг,
И даже богословием — увы! —
Я овладел усильем головы.
Я ныне доктор, лиценциат,
Веду коллегий целый ряд;
Я умозреньем веру в бога сил
С понятьем абсолюта примирил;
Я с остротой необычайной
Разделался со всякой тайной;
Я понял догмы искупленья,
Творенья и грехопаденья,
И даже догмат о зачатье
Пречистой девы смог понять я.
Но — ах! — весь этот хлам не в силах мне помочь
Вкруг Пятикнижия рассеять тайны ночь.
Кто несомненное мне даст истолкованье?
Откуда получу насущный хлеб познанья?
Вот книга, полная таинственных речений! —
То рукопись Филиппа... Развернуть
Её хочу я. Мне она укажет путь
Из лабиринта тягостных сомнений.
Так! С первых же страниц исходит яркий луч,
Журчит навстречу категорий ключ;
Они друг другу золотые вёдра,
Без устали передают так весело и бодро.
Здесь шири нет меры.
И дали безбрежны.
Науки и веры
Объятья так нежны!
Природные стихии подо мной.
Какое зрелище! Но — о мученье! —
Над Пятикнижьем всё ж туман густой,
Скрывающий его происхожденье.
Филипп, явись же!»
Стена раздвинулась, и призрак в трёх венцах
Вдруг встал пред Бауэром, внушая жуткий страх.
«О *Бауэр,* со стези не уклоняйся той,
Что *Гегель* в «Логике» предначертал тебе!
Там, где сияет с абсолютной ясностью

Понятие, рассудком не противься ты,
Зане тот дух является свободою».
«Ответь мне на вопрос, кто автор Пятикнижья?
О, не молчи, — молю, скажи!» «С тобою схож
Лишь дух, который сам ты познаёшь,
Не я»[156].
—«Не ты? Не уходи, мне путь поведай правый».
Он вскакивает, — глядь, пред ним стоит лукавый.
«Ха-ха, ха-ха, ха-ха! Приятель богослов,
Ты растерялся, друг, и не находишь слов?
Ведь ты не так уж глуп, а понимаешь туго,
Что обречён бродить в пределах злого круга».
Тут *Бауэр* библию хватает с перепугу...
Хохочет бес: «Тебе окажет ли услугу
Сей хлам? Его давно мы вышвырнули вон.
Ужели всё ещё тебя прельщает он?
Ужели в келии угрюмой на затворе,
Всё время занятый добычей категорий,
Стремясь пылающий огонь смешать с водой
И отвратительной питая дух едой, —
Тот дух, который вон из сумрачной темницы,
Оковы разорвав, навек уйти стремится, —
Ужели так тоску свою ты утолишь?
Стыдись! О *Гегеле,* приятель, вспомни лишь.
Учил ли *он* тебя в союз впрягать единый
Со мраком свет, с водой огонь и холм с долиной?
Нет, факты все презрев, традиции рассказам
Он, бога гордый враг, противоставил разум».
«Твои слова, о бес, звучат мне, как музыка!
Их искушение воистину велико.
Но, бес, я не боюсь их ядовитых жал, —
Уз умозрения и ты не избежал.
Ведь духу моему открыты все явленья;
Ему ли отступить перед тобой в смущеньи?
Я знаю, ты хитёр, но твой приём уж стар:
Ты опьяняешь нас вином словесных чар,
Сулишь поднять наш дух над милой плотью мира, —
Потом голодного абстракции вампира
Даёшь в владыки нам; и уж не в силах мы
Таить иную мысль, как ту, что мы — есмы.
Мертвящий хлад высот твоих меня пугает,
Где разрушает дух всё то, что постигает.
Молоху древнему твой злобный дух подстать:
Всё позитивное стремится он пожрать.
Ты видишь, сатана, что ты насквозь мне ясен;
Передо мной своих не расточай же басен.

Вот Пятикнижие: лишь позитивно лик
Его пойму, — и вот: иудаизм я постиг».
Бес издевается: «Ну, не потеха ль, право?
Ты хочешь блеск придать тому, что стало ржаво.
Там, где господний перст усмотрен был во вшах *,
Где храма план чертил господь на небесах **,
Где божий глас везде и в каждое мгновенье
Народу чудился ***, — уместно ль умозренье?
Напрасно мозг трудишь над этой чепухой;
Ты лучше с верою вступи в смертельный бой.
Иди туда, где дух в своей уверен силе,
А не копается, как жалкий червь, в могиле;
Где он себе престол величия воздвиг,
А вера перед ним покорно клонит лик».
«О бес, о чём в тиши я помышлял украдкой,
Ты вслух мне говоришь, вселяя трепет сладкий
И душу веселя предчувствием побед.
Но тайный голос мне нашёптывает: «Нет!
Жизнь изжита твоя»».
«Не трать же даром время.
Лишь захоти, — и в миг спадёт неволи бремя».
«С чего же мне начать?» —
«Не помышляй, что здесь,
В *Берлине* набожном, где восседает спесь,
Ты мог бы воспарить в ликующую сферу
И насмерть поразить бессмысленную веру.
В весёлый *Бонн* тебя я увести решил,
Где в Рейне смоешь ты всех предрассудков ил.
Там к жизни действенной и радостной воскресни
В союзе с пьяною лозой и пьяной песней.
Там вольно дышится, там всё — к победе путь;
Там и твоя, поверь, вздохнёт свободно грудь».
«Веди меня, я твой!» —
«Там гордо спорят мненья,
И истина своё там празднует рожденье.
Там на развалинах духовной нищеты
Свободомыслию алтарь воздвигнешь ты!»

* Вторая книга Моисея, гл. 8, 19.
** Пятая книга Моисея, гл. 22, 8.
*** Пятая книга Моисея, гл. 25.

ПЕСНЬ ВТОРАЯ

Позор тебе, о *Бонн,* религии твердыне!
Посыпь главу золой, бей в грудь себя отныне!
На кафедру, что бог всевышний возлюбил,
Днесь *Бруно Бауэра* лукавый посадил.
Он брызжет пеною, а за спиной лукавый
Вливает в речь его потоки злой отравы.
Как пёс взбесившийся, он в ярости кричит;
Устами Бауэра нечистый говорит:
«Не поддавайтесь же коварным богословам,
Всегда вас обмануть и провести готовым.
Значенье слов простых им любо извращать
И, крадучись, бродить во тьме ночной, как тать.
Между собой они всегда в жестокой драке,
За букву каждую грызутся, как собаки;
Их деятельность — ложь, их проповедь — обман,
Дурной софистикой насыщенный туман.
Как сельской детворе, соскучившейся в школе,
Нет большей радости, чем, убежав, на воле
Затеять шум и гам; напрасно их бранит
Учитель взбешенный и палкой им грозит; —
Так бедный богослов над текстом тщетно бьётся;
Разноречивый текст над ним как бы смеётся.
Он жмёт его в тисках и гнёт в бараний рог,
Позабывая то, что только что изрёк,
И в исступлении слова ломает диком,
Покуда, наконец, не убегают с криком
Противоречья все. Он им орёт вослед:
Куда, куда? Назад! Приличия в вас нет!
Хватает веры жезл и, вне себя от гнева,
Свирепо машет им направо и налево,
И в ведовской котёл пихает их назад,
Чтоб бедных удушил невыносимый чад.

Все таковы они. Евангелисты тоже
На невменяемых теологов похожи.
Один евангелист не смог понять никак,
Что сказано другим, и вот он так и сяк
Значенье слов его меняет, извращает,
В противоречиях всё глубже утопает;
Но дело сделано: предшественник убит...
Против *Иоанна* же никто не устоит.
Смотрите-ка»... Но тут прорвалось возмущенье:
«Вон богохульника! Он не избегнет мщенья.
Да будет вырезан кощунственный язык.
Отсюда вон его! Ты, господи, велик!»
Но стан другой вскричал: «Да здравствует глашатай
Свободомыслия и мрака враг заклятый!
Умолкни, род ханжей! Не то, пусть честный бой
Покажет, правда ли силён владыка твой».
«Долой лжеца, долой!» — несутся крики справа.
«Долой ханжей!» — кричит бунтовщиков орава.
«Молчать, безбожники!» — «Закройте, овцы, пасть!
Вам на рога козлам не миновать попасть».
«*Владыка наш — Христос*». — «*Нам Бауэр вождь*».
Тут палки
Заговорили вдруг, и всё смешалось в свалке.
Кипит жестокий бой, все без толку орут;
Там сломана скамья, пюпитр повержен тут;
Безбожники из них воздвигли баррикады
И мечут в христиан из-за своей засады
Тяжёлых библий том за томом и скорей
Спешат их задавить под грудой псалтырей.
Благочестивая вотще штурмует братья,
Отбиты без труда все штурмы без изъятья.
Обильно льётся кровь, и в набожных рядах
Не мало раненых, поверженных во прах.
Но вот безбожников железные отряды
Со своего пути сметают баррикады
И лбом кидаются на набожную рать;
Она, не выдержав, пускается бежать, —
Толкаясь и спеша, толпится в коридоре
И переводит дух лишь у ворот, где вскоре,
В подмогу присланы от господа, стоят
Отряды педелей, и ректор, и сенат.
Они пытаются словами примиренья
Утишить пыл вражды; но через миг теченье
Их втягивает в свой слепой водоворот,
И с новой яростью сражение ревёт.

По мудрым головам запрыгали дубины,
Вновь выпрямляются согнувшиеся спины,
У задранных носов стал сразу скромный вид,
Как туча в воздухе, пыль книжная стоит.
Слетают парики с голов позитивистов...
Всё резче и сильней напоры атеистов.
От страха смертного на *Фихте* нет лица:
Дрожит ничтожный сын великого отца.
Как *Брандис* ни бежит, а всё-таки от пыли
Систем ему сюртук очистить не забыли.
Увы! Над *Гегелем* победа им не впрок:
Отряды *Гегеля* их стёрли в порошок.
Вот, вот их сокрушат удары атеистов,
Чей натиск сделался поистине неистов.
Но нет! На небесах не дремлет божий глаз;
Когда его рабов настигнул смертный час,
Он *Зака* ниспослал с прилизанным пробором
Пролить елей в сердца, смущённые раздором.
Покинул только что он божий вертоград,
Как звёзды тихие, глаза его горят,
Его могучий нос — столп безграничной веры,
Точат уста его слова любви без меры,
На богоизбранной ослице он сидит.
(Ослицы этой хвост являет странный вид:
К нему прикреплены слова библейских текстов,
Чтобы врагов пугать и обращать их в бегство.)
В раздумьи опустил он голову на грудь,
Ослице дух святой указывает путь.
Победный клич врага услышав в отдаленьи,
Он хочет дать пути иное направленье,
Но набожная тварь противится, встаёт
Внезапно на дыбы и всадника несёт.
«Что на тебя нашло, любезная ослица?
Откуда ропот твой? Прошу остановиться».
Куда тебе! Она садится крупом в грязь;
Впервые палку он хватает, разъярясь,
И бьёт, и бьёт, и бьёт; животное, не внемля,
Кидает всадника, остервенясь, на землю.
Но тут внезапно бог уста её открыл
И замыслы свои чудесно возвестил:
«Брось палку! Дух святой мне преградил дорогу!
Идя на бранный клич, я повинуюсь богу.
О доблести своей воспомни и восстань,
В богоугодную отважно кинься брань.
Вещает бог тебе, свои отверзи уши!
Из скотьих уст, о *Зак*, ты весть благую слушай;

Ты *Заком* был досель, отныне *Бёйтель** ты!
Их распрю усмирить ты призван с высоты».
И *Бёйтель*, взор горе воздев, сказал: «О, кто же
Твой чудный промысел постигнуть сможет, боже?
Через скотину мне ты посылаешь зов;
Ему послушен, в бой я ринуться готов».
Сказал и поспешил на поле тяжкой брани.
Чрез груды бедных жертв мучительных страданий
Себе он проложил дорогу напролом,
Во славу мира вслух произнося псалом.
Душой смущённые стояли оба стана,
И *Бёйтель*, вдохновясь, к ним обратился рьяно:
«Ужели в сих местах, где славословий хор
Когда-то лишь звучал, днесь царствует раздор?
Как смеете вы здесь перед господним ликом
Друг друга колотить в затмении великом?»
Благочестивых стан, смутясь, отходит вспять,
Глядит насмешливо кощунственная рать.
И *Бёйтель* продолжал: «Тут рознь и бой кровавый,
А в небесах покой блаженно-величавый.
Там хоры ангелов сидят у ног творца,
Там божий агнец, сын единственный отца,
На землю грешную взирает, сострадая.
А вкруг него звучат святые песни рая.
Я вижу агнца лик как бы в блаженном сне,
Я слышу: он свою вещает волю мне:
— «Вотще я уповал на *Бруно* богослова!
Не с нами ныне он; он жертва духа злого.
Когда-то в келии сидевший, затворясь,
Днесь слово божие он втаптывает в грязь.
Его приспешники мою терзают братью;
Да будет предан он, неверный раб, проклятью!
Се мною избран ты. В широкий мир иди
И верных господу на битву приведи!
Средь шумных городов и среди сёл безвестных,
Ослицу оседлав, вещай о муках крестных.
Кольчугу господа на грудь свою надень,
Зане уж недалёк последней битвы день.
Щит веры в длань возьми; он лучшая ограда
От козней дьявола и лютых копий ада.
Ты чресла поясом молитвы препояшь,
На голову свою надень, избранник наш,
Спасенья чудный шлем, и меч служенья богу

* Игра слов: «Sack» — «мешок», «Beutel» — «мошна». *Ред.*

В ножны терпения вложи. Итак, в дорогу!» —
«Господь, я внял призыв и, верный раб, иду
Смести с пути греха безбожную орду».
В храм потекло меж тем собранье рати чистой,
В кабак же, как всегда, удрали атеисты.
Тут набожный пророк ослицу в рысь пустил
И славословить стал владыку вышних сил:
«Творцу хвала, в сердцах людей — благоволенье».
Все слушали окрест святое песнопенье,
А наш блаженный муж всё продолжал свой путь;
Ослице ж бог внушал, когда и где свернуть.
В то время в *Лейпциге* сидели тихо рядом
Три мужа, издавна намеченные адом.
То *Руге* за столом неистовый сидит;
Печать тяжёлых дум чело его хранит;
Толстяк и, ты б сказал, миролюбивый малый;
Но когти у него острее, чем кинжалы.
С пивным филистером его б сравнить ты мог;
Но свил себе гнездо в груди его порок.
О *Руге,* веселись! Но веселись с опаской,
Великий суд грядёт, с тебя сорвёт он маску.
Второй, надменный взор вперивший в свой стакан, —
Свирепый *Пруц,* страстей клокочущий вулкан.
Он с человечностью порвал навеки узы;
Все чувства у него и думы все — медузы.
В сердца невинные он, ловкий рифмоплёт,
Зерно греховного безбожия кладёт.
Так веселись же, *Пруц,* но веселись с опаской:
Великий суд грядёт, с тебя сорвёт он маску.
И третий, наконец, который крутит ус,
То *Виганд,* выдумок живой, ходячий груз,
Богохулителей издатель постоянный,
Поддержка и оплот всей банды окаянной.
Бородкой *Блюхера* ты не спасёшься, брат!
Великий суд грядёт, тебя он ввергнет в ад.
Все трое за столом сидят, полны обид;
Вдруг *Виганд:* «Для того ль я деньги, — говорит, —
Просаживал, к тому ль дал капитал немалый,
Чтоб получить запрет на «*Галльские Анналы*»?».
«О время мерзкое! — тут *Руге* закричал: —
Чтоб цензор целиком не слопал мой журнал,
Из рукописей треть я выручал насилу:
Всё ж сходит мой журнал безвременно в могилу».
На это *Пруц:* «Увы, стихи мои лежат!
Не пропускает их с полгода цензор-кат.
Но нет! Шалите вы! Не уморить вам Пруца;

Есть выход, чорт возьми: к эротике вернуться».
«Что ж! — крикнул *Руге* (гнев горел в его глазах), —
Литературный мне дозволен альманах»;
Теките же в него, о сладенькие песни!
Новелла скучная, коль можешь, в нём воскресни».
«Я ж, — *Виганд* продолжал, — лелею дивный план:
У *Мюгге* приобресть в пяти томах роман.
Отныне прилеплюсь душою к беллетристам;
Тех цензоры щадят, те не чета софистам.
Вас, пиво и любовь воспевшие, зову
И грежу лишь о вас во сне и наяву.
Итак, протянем же друг другу руки, братья,
И вместе заключим правительство в объятья».
Внезапно в комнату лукавый дух вошёл.
«Эх вы, «Свободные», — вскричал он, дик и зол, —
Чтò с вашим мужеством, чтò с вашим дерзновеньем?
Вас цензор испугал своим постановленьем.
Как стыдно мне теперь, что доверял я вам,
Вам, львиной шкурою прикрывшимся ослам.
Пождите ж! Стоит лишь в аду вам очутиться,
Я там вам заклеймлю предательские лица.
Но нет, я вас, трусы, не допущу в мой ад,
Вас к богу прогоню, в несносный райский сад».
«Да не кричи же зря! — тут *Виганд* вдруг воскликнул; —
Для нас исхода нет! Ты плохо в дело вникнул!»
«Вы глупы, как ослы, — вскричал со злобой бес: —
Из-за деревьев вам, ослы, не виден лес.
Анналы *Галльские* отвергла эта каста?
Перекрестите их в *Немецкие* — и баста.
Цензуру буду я отныне выполнять,
Всё образуется, прошу лишь не плошать.
Тому, кто с дьяволом на «ты», не подобает
Бежать за три версты, как только пёс залает.
Мужайтесь же! Теперь я далее спешу,
А вас за атеизм, как встарь, стоять прошу».
Сказав, исчез. И вдруг предстал, — не ждан, не гадан, —
Брат Бёйтель; вкруг него курился росный ладан.
На богоизбранной ослице он сидит.
(И вознесенье он верхом на ней свершит.)
Воздевши к небу взор, горящий дивным жаром,
«Богоотступники! — вскричал он в гневе яром, —
Так говорит господь: вы — дети сатаны,
Вы злобой к праведным сынам моим полны;
В последний раз к вам шлю избранника-пророка,
Чтоб надоумить вас отречься от порока;
Раскайтесь же и ниц падите предо мной,

Пока не полегли под дьявольской пятой.
Так говорит господь: я буду строг к строптивым,
Их насмерть поражу во гневе справедливом
И на съедение отдам моим рабам;
Любезный *Хенгстенберг*, любезный *Бёйтель*, — вам!
Могила грешникам да будет в вашем чреве.
Так рёк господь». — Сказал и удалился в гневе.

ПЕСНЬ ТРЕТЬЯ

Что вижу? Целый стан, неся зловонье, мчится!
Как только солнца лик от смрада не затмится?
Кто эти воины? Кто нечестивый род
Со всех концов земли в сражение ведёт?
Нет, то не воины! То собрались отбросы
Со всей Германии точить крамолы косы.
Они уж чуяли, что казнь недалека,
Что их господь отверг, что дьявола рука
Над ними поднята, они уже хотели
Богопротивные свои отринуть цели, —
Как вдруг раздался зов: *Арнольда* зычный рог
На дьявольский совет всех в *Бокенгейм* привлёк.
««Свободные», доколь сидеть за печкой будем?
Уже романтика растлила душу людям,
Реакция царит, и мерзостный паук
Улавливает в сеть служителей наук.
Над *Бауэром* висит дамоклов меч; в цензуре
Плоды всех ваших дум сметаются, как бурей.
Так вот же вам, друзья, мой краткий манифест
(Коль цензор мне его пропустит, а не съест):
Пора собраться нам, как истым дипломатам,
И средства обсудить борьбы с врагом заклятым;
Свобода! Для властей страшнее слова нет,
И в этом-то словце для них всех зол секрет;
В согласие вошёл с жандармом агнец божий
И возлюбил лишь тех, что на скотов похожи.
Итак, «Свободные», вас в *Бокенгейм* зову;
Там новых подвигов откроем мы главу».
Как только манифест проник во все селенья,
Сердца безбожников объяло вожделенье:
«Скорее в *Бокенгейм!*» — кричат все, как один.
Наглейших выставил, конечно, град *Берлин*.
Кто впереди идёт? То *Арнольд Руге* ярый;
За ним свирепые шагают янычары.

Что Якобинский клуб? Собрание детей
В сравненьи с мерзостной, безбожной ратью сей.
Вот *Кёппен* шествует с огромными очками;
Ему б в углу сидеть, но *Руге* злое пламя
В его груди рукой безжалостной возжёг.
Он шпагу ржавую надел на левый бок,
Которая висит, как хвостик у чертёнка;
Всё время ею он повиливает звонко.
При эполетах он и с рупором в руке,
Чтобы был слышен всем — и тем, кто вдалеке, —
Крик смелой юности, взыскующей познанья.
А вот и *Мейен* вслед! Он обратил вниманье
Европы на себя — надежда вражьих сил,
Он в чреве матери Вольтера изучил.
Мерзавец, он с собой ведёт юнцов безусых,
Племянников своих; их развратить во вкусах
Сумел он и теперь со всей своей роднёй
В гостеприимный ад летит вниз головой.
А тот, что всех левей, чьи брюки цвета перца
И в чьей груди насквозь проперченное сердце,
Тот длинноногий кто? То *Освальд* — монтаньяр!
Всегда он и везде непримирим и яр.
Он виртуоз в *одном:* в игре на гильотине,
И лишь к *единственной* привержен каватине,
К той именно, где есть всего один рефрен:
Formez vos bataillons! aux armes, citoyens! *
А тот подле него, похожий на атлета,
Не *Эдгар* ли *Бауэр* с душой кровавой это?
Да, это он! Пушком покрыт злодея лик,
Но, хоть годами юн, коварством он — старик;
Он фраком голубым души не скроет чёрной;
Снаружи франт, внутри — он санкюлот задорный.
За кровопийцей тень шагает по пятам:
Ей *Радге* ** прозвище, его он дал ей сам.
Вон *Штирнер,* лютый враг стеснительных условий.
Он нынче пиво пьёт, а завтра крикнет: Крови!
Лишь взвизгнет кто-нибудь своё: à bas les rois, ***
Уж он тотчас ввернёт: à bas aussi les lois! ****
Последним тащится — нечёсаный, небритый,
Давно не видевший ни мыла, ни корыта,
Собачьей старостью согбенный — *Патриот;* *****

---

* — Стройте ваши батальоны! к оружию, граждане! *Ред.*
** — псевдоним Э. Бауэра. *Ред.*
*** — долой короля! *Ред.*
**** — долой также и законы! *Ред.*
***** — Имеется в виду Л. Буль. *Ред.*

По духу — заяц он, по виду — санкюлот.
Так с криком, с топотом несутся атеисты,
Которых ты пожрёшь со временем, нечистый.
Всех впереди *Арнольд;* томы своих Аннал
Он к длинному шесту, как знамя, привязал.
Когда же прибыли все к месту назначенья,
Уже был *Бруно* там; в припадке исступленья
Он машет в воздухе листом того труда,
Которым библию сметает навсегда.
Зелёным сюртуком на тощенькой фигуре
Он выдаёт своё родство с семьёю фурий.
Кто мчится вслед за ним, как ураган степной?
То *Трира* чёрный сын * с *неистовой* душой.
Он не идёт, — бежит, пет, катится лавиной,
Отвагой дерзостной сверкает взор орлиный,
А руки он простёр взволнованно вперёд,
Как бы желая вниз обрушить неба свод.
Сжимая кулаки, силач неутомимый
Всё время мечется, как бесом одержимый!
Из *Кёльна Юноша* ** за ним ступает вслед;
Ни в небе, ни в аду такому места нет.
В нём, в этом молодом патриции богатом,
Смешался санкюлот лихой с аристократом!
Путей запутанных душа его полна,
В кармане у него содержит сатана
Рать Золотой Орды. Вслед *Ртг* проклятый
Идёт, грозя рукой, в кулак огромный сжатой.
Из уст его столбом восходит вечно дым:
Он страстью к прелести табачной одержим,
И с трубкою своей тогда лишь расстаётся,
Когда, оскалив рот, над господом смеётся.
Но кто сей грозный муж, сей жуткий паладин,
Что с юга на призыв пришёл совсем один?
Он сам — что целый стан безбожных и бесстыдных,
Что целый кладезь дум и замыслов ехидных,
И вечно с подлою хулою на устах;
То *Людвиг* — господи, помилуй! — *Фейербах.*
Бесшумно двигаясь, скользит он над землёю,
Как жуткий метеор, что брошен силой злою.
Питанья символ, хлеб, держа в руке одной,
Бокал, наполненный огнём вина, — в другой,
Се восседает он по самый пуп в купели,
Уча, как новый чин осуществлять на деле.

* — намёк на Маркса. *Ред.*
** — Имеется в виду Г. Юнг. *Ред.*

Смысл таинств состоит, по мненью мудреца,
В том, чтоб купаться, жрать и пить, пить без конца.
Его встречает рёв приветных восклицаний,
Его ведут в кабак для пьяных возлияний,
И поднимается столь яростный галдёж,
Что в том, что все кричат, двух слов не разберёшь.
Шатанье взад, вперёд и буря завываний
Не унимаются, и в зале заседаний
Порядок водворить немыслимо никак:
Недаром ведь покой — им ненавистный враг.
Вдруг гнев на *Кёппена,* сидевшего дотоле
В молчании, напал: «В степях я диких, что ли!
Не стыдно ль, варвары, галдеть вам, позабыв
О том, зачем сюда пришли мы на призыв?
О *Арнольд,* друг и вождь, открой скорее пренья,
И нашим силам дай скорее приложенье».
Тут *Освальд* с *Эдгаром* подняли вместе вой:
«Да успокойтесь же! К чему галдёж такой?»
Затихло вскоре всё, и *Арнольд,* между делом
Уж три бифштекса в рот впихнувши жестом смелым,
Вскочил на кафедру и, утирая рот,
Окинул взором зал. Потом как заорёт:
«Что за чудный синклит вижу вокруг! Други, готовьтесь в бой!
Вас, Свободные, ждёт слава иль смерть за идеал святой;
Пусть реакция нам подло грозит, пусть подымает вой,
Пусть безумствует! Что ж! Ей ли сразить наш неразрывный строй?»
Но *Освальд* с *Эдгаром* прервали красноречье;
Их возглас прозвучал, как рёв нечеловечий:
«Прекрасных слов уже довольно ты, *Арнольд,*
Сказал. Мы ныне требуем другого: дела!»
Толпа задвигалась, и «браво» загудело;
Со всех сторон неслось, как эхо: «Дела, дела!»
Но *Руге* крикнул вдруг, с насмешкой на устах:
«Наши дела лишь в словах; так было, и впредь будет долго,
С древа абстракции сам практики плод упадёт».
А оба крикуна тем временем, в погоне
За делом, малым хоть, на стуле, как на троне,
Подняли *Бауэра;* и уж толпа кругом,
И Бруно, как орёл, парит под потолком.
Смотри, его глаза горят безумным жаром,
Чело помрачено, как тучей, гневом ярым;
Под ним же, слышишь, рёв!.. — Но, — глядь, — в углу другом

Из Трира *чудище,* на *Ртг* верхом,
Ревёт неистово. Ревут, как звери, оба:
«Знать, баснями кормить ты будешь нас до гроба?!»
Бауэр: «О ослеплённый!
Да погляди же!
Воинство набожных
Ближе и ближе!»
Чудище: «Проклятый род
Растёт, растёт!»
Бауэр: «*Бёйтель,* верхом на скотине,
По весям странствует ныне!»
Чудище: «Как слышно, давно замыслил Иегова
Послать на землю Мессию снова».
Бауэр: «Не один агнец нам
Жизнь нынче отравляет ядом:
Приходится бороться с целым стадом».
Чудище: «Ведь нынче под луной,
Куда ни плюнь, повсюду дух святой».
Оба: «Кроме того, что нас мучает Троица,
Союз полиции и веры не даёт успокоиться!»
Чудище: «Не дремлет их воинство!
Где же наше достоинство?»
Бауэр: «Они за оружие,
А мы-то чем хуже, а?»
Уж крикнул тот-другой: «Мы им дадим отпор!»
Но *Фейербах* опять воспламенил раздор.
«Ужели, — крикнул он, — вам пря не надоела?
Коль требует кто дел, пусть примется за дело!
Свободный человек лишь сам себя ведёт;
Кому в своих делах давать ему отчёт?»
Вдруг *Кёппен* встал: очки двойным сверкнули бликом,
«Свободные» молчат пред олимпийским ликом:
«Почто противишься союзу, *Фейербах?*
Порядок водворит лишь он у нас в рядах;
Поток прогресса вдаль тогда польётся ровно
И — что важней всего — мы победим бескровно!»
Тут *Освальд* с *Эдгаром:* «Какой ты атеист? —
Вскричали вне себя: — Ты жалкий жирондист!»
А *Штирнер,* возмутясь: «Насилие над волей!
Нам криком навязать закон желают, что ли?
Вас после этого «Свободными» зови!
Нет! Рабство гнусное сидит у вас в крови!
Долой законы все!» — Тут полное смятенье
Грозило охватить бесовское раденье, —
Как вдруг раздался шум, и через крышу в зал
Бумажный змий влетел; то *Виганд* — о скандал! —

На собственном явился самолёте.
«Позорно вы себя, — им крикнул он, — ведёте!
Ужель вам мало,
Что на Анналах сумел летать я.
Их сам слепил я,
Их сам скрепил я, ваш *Блюхер,* братья!
Парю ж над вами я в атмосфере!
Долой унынье! Мужайтесь в вере!
Ведь Франкфурт рядом
С покорным стадом своих мужей. Там тишь да гладь.
Там робкий лепет,
Там рабский трепет.
Вы не хотите пример с них взять?
Иль к вам оттуда
Подуло худо,
Союзный ветер донёсся злой?
И в этой стуже
Всё хуже, хуже
Дышать «Свободным»? Тогда за мной!
Я в *Лейпциг* вас зову, где я воздвиг оплот,
Который никогда от штурма не падёт;
Тот дом, где торговал я гегельянством, ныне
В несокрушимую мной превращён твердыню,
Так вот же, в *Лейпциг* мной вы все приглашены!
Где центр издательства, да будет центр страны».
«Да, в *Лейпциг!* — крикнуло собранье в увлеченьи; —
Оттуда выступим в последнее сраженье».
На змие *Виганд* взмыл, все двинулись за ним;
И только *Фейербах* остался недвижим. —
Но прочь от этих мест! Ласкающие дали
Меня влекут, — манит град *Галле,* что на *Зале.*
Блаженный град! Тебя не позабыл господь,
Не смог твоих сынов лукавый побороть.
Как *Руге* ни точил слюны своей отраву,
Свою ты сохранил непомрачённой славу.
И Руге в ярости покинул твой предел.
Так славь же господа за свой благой удел!
И правда! Радостно сбираются сегодня
Для славословия избранники господни.
Прекрасный сонм! Вот там сапожничек стоит;
Ему быть набожным грудь впалая велит.
А рядом трезвенный кабатчик круглолицый,
Он нацедит тебе за денежку водицы,
Смиреньем набожным сияет лунный лик;
Как не сказать, что ты, о веры ключ, велик?!
Вот бабушка стоит, согбенная грехами;

Сквозь тело ветхое сияет веры пламя;
Она хрипит псалом блаженно, как в раю,
Крестя всё время грудь иссохшую свою.
Смотри, а вот и *Лев* с брегов высоких Зале,
Чьё благочестие архангелы признали;
Он с верою в поход на *гегелингов* шёл,
Он с верой защищал и церковь, и престол,
Он с верой гнусную историю вселенной
Исправил; внёс в неё небесный свет нетленный.
Войдите ж, верные, в уютный, скромный дом
И спойте господу признательный псалом.
Ты слышишь! Сладостно их пенье раздаётся
И к трону вышнему, как фимиам, несётся:
«Мы — падаль пред тобой, господь.
Полна зловонья наша плоть,
А в наших душах семя ада.
С рожденья мы обречены
Грешить на радость сатаны;
Нас растончи! Так нам и надо!
Всё же нашему страданью
Врачеванье
Ты благой даруешь дланью.
Ты в небеса впускаешь нас,
Где ангелы возносят глас,
Поя тебе хвалу, о боже!
Ты прочь лукавого прогнал,
Который так нас угнетал!
Пожри проклятого, о боже,
Пусть же за свои деянья
В воздаянье
Он получит наказанье!»
Но вот, перекрестясь, на стул сапожник встал
И проповедь о зле, объявшем мир, сказал:
«Смотрите, бездны пасть раскрыта перед нами;
В ней адское бурлит, шумит, бушует пламя.
День близок, — огненный взовьётся ураган,
И он проглотит нас, всех верных христиан.
Смотрите! Множатся бесов злоумышленья!
Велик господь! Грядем мы к светопреставленью».
«Аминь, — воскликнул *Лев,* — о братья, верьте, верьте!
Без фиговых листков по свету бродят черти;
К нам шлёт великую блудницу Вавилон:
Богиню разума; дрожат алтарь и трон.
Чем *Руге* не *Дантон?* Второго *Робеспьера*
Мы видим в *Бауэре! Марата*-изувера
Ещё превозойдёт проклятый *Фейербах!...*

Последний ждите день с молитвой на устах!»
Так кончил он. И вдруг предстал, не ждан, не гадан,
Брат Бёйтель; вкруг него курился росный ладан,
На богоизбранной ослице он сидит
(И вознесенье он верхом на ней свершит).
Воздевши к небу взор, горящий дивным жаром,
«К вам путь меня привёл, — воскликнул он, — недаром;
Так говорит господь: Сей муж — избранник мой;
Он двинет воинство моё в последний бой.
Вы ныне *Бёйтелю* должны повиноваться.
Пред ним мои враги, как плевел, расточатся.
Так мне сказал господь; я на колени пал
И со смирением его призыву внял.
С отвагою в душе пустился я в дорогу,
Чтоб верой озарить греховную берлогу.
И я пошёл в дворцы владетельных князей,
В хоромы знатные, в жилища богачей;
Но к суете земной полны они влеченья;
У них я встретил лишь насмешку и презренье.
Чревоугодники сидели за столом,
Богато убранным, и тешились вином.
Прах отрясая с ног, я в гневе удалился.
Но ночью мне во сне господь, мой бог, явился
И рёк: — «В игольное ушко пройдёт верблюд
Скорей, чем богачи в небесный рай войдут.
Ты к беднякам иди! Там, на большой дороге,
Тебя с надеждой ждут, кто нищи и убоги.
Хромых, слепых, калек, стоящих у оград,
Сбери и приведи в святой мой вертоград.
Вот лучшее ядро благочестивой рати.
Иди ж! Они тебе воскликнут «исполати»! —
Такой мне был во сне божественный глагол;
Я внял ему и к вам, о верные, пришёл.
Вас призывает бог, творите же молитвы
И приготовьтесь к дню последней, грозной битвы.
Свободных армия уж к *Лейпцигу* идёт,
Где в доме *Виганда* их крепость и оплот.
И там за грудой книг, за кипами бумаги,
Они нас будут ждать. Исполнитесь отваги,
О верные! Разбить должны мы злую рать
Врагов всевышнего и крепость их занять.
Мужайтесь же, друзья, в любви, в надежде, в вере!
Я вижу: предо мной открыты в небо двери.
Ко всем сокровищам святая вера — ключ.
Ты, *Галле* набожный, лишь верою могуч.
Был с верой божий сын зачат в девичьем лоне;

Исполнясь верой, кит вернул свободу Ионе,
Нам воскресение бог с верой возвестил
И с верой он уста ослиные открыл.
Прозрел слепой в тот миг, как укрепился в вере.
Я с верой вверх гляжу и вижу в небо двери;
Я с верой говорю: credo, ut intelligam *,
Я с верою за крест держусь, на зло врагам.
Всё, что б ни делал я, основано на вере;
Я с верой вверх гляжу и вижу в небо двери.
Мне говорит господь: пусть станет *Лев*, мой раб,
Над братьей в Галле; тут его пусть будет штаб.
А ты по городам, по весям и селеньям
Вербуй мне воинов с неутомимым рвеньем.
Ты, Бёйтель, мой пророк, не должен отдыхать,
Пока не собрана благочестивых рать.
Так рёк господь, и я в великой крепок вере;
Прощайте же, друзья! Я вижу в небо двери».

* — верую, для того чтобы понимать. *Ред.*

ПЕСНЬ ЧЕТВЁРТАЯ

Что вижу? Озари, святой *Иоанн,* мой разум
Твоим пророческим, божественным экстазом!
Борьбу архангела с драконом видел ты;
Сними же с глаз моих завесу суеты!
Что вижу я? Грядёт день грозного сраженья,
День Страшного суда, день светопреставленья!
Что вижу? Груды туч покрыли неба круг;
Громада их растёт, вздымается, — и вдруг
Бросается, как лев, в средину небосклона.
Исчадье адское из грозового лона
С шипеньем вырвалось; сей — огненным хвостом
Бьёт воздух яростно, тот — дьявольским волчком
Несётся вскачь, и все ревут в безумной злобе,
Как в ведовском котле клокочущей в утробе.
Ужель, проклятый род, ты небом овладел?
На божии стези ты как ступить посмел?
И молния, и гром похищены тобою?
О горе! *Боннский* бес вас подготовил к бою,
Но божьей милости не иссякает ключ, —
И дьявольскую тьму рассеет солнца луч.
«Свободных» дикий стан валит в свою твердыню;
Но скоро, скоро бог накажет их гордыню.
Их *Виганд,* в воздухе паря, ведёт вперёд,
За ним орава вся бесстыдная орёт.
На *Лейпциг* путь лежит; там «*Гутенберг*» в надёжный
Плацдарм он превратил для армии безбожной.
Там башни сложены из множества томов,
Окопы вырыты, и к штурму вал готов.
Писанья *Бауэра* четыре равелина
Покрыли; ружьями защищена куртина.
Там «*Фридрих*» *Кёппена* [157] лежит над рядом ряд,
И прошлогодние Анналы там лежат.
«*Труба*» [158] и *Фейербах* тяжёлою громадой

Вкруг крепости лежат и служат ей оградой.
Испанский всадник там — твой, Руге, «*Новеллист*» [159];
Чтоб пот стирать с лица, навален «*Пиетист*» [160].
А свой чертовский дом на случай отступленья
Поспешно превратил хозяин в укрепленье;
Законопатил дверь и окна хитрый враг,
А склад оружия он поднял на чердак,
Чтоб сверху набожных огня подвергнуть граду,
Коль удалось бы им прорваться за ограду.
Они вступают, шум подняв и дикий гам,
И размещаются по башням и по рвам.
А набожная рать идёт из *Галле* биться;
Для штурма у неё — *Иакова* лествица,
Столп огненный пред ней, как знамя — исполин,
А по пути — костры пылающих купин.
О посети меня, святое вдохновенье,
Чтоб мог я описать их дивное движенье!
Колонну первую ведёт державный *Лев;*
Он шествует вперёд, нисколько не сробев,
И только пять томов истории всемирной [161]
Держа в своих руках; как в обстановке мирной,
Он — без оружия: он верою силён.
Вслед *фон дер Зюнденом* [162] вторая из колонн
Ведётся в бой; сей муж грех ненавидит страстно;
Оружия на нём ты б стал искать напрасно:
Одним присутствием своим врага он бьёт.
Вот почему бойцы, идя за ним в поход,
Вооружились лишь псалмами и молитвой;
Услышав пенье их, противник с поля битвы
Бежит за три версты. — Послал бойцов и *Бонн;*
Брат *Нихтс* * — отважный вождь их набожных колонн.
Из *Швабии* отряд летит, как буревестник;
Он в знамя превратил свой «Христианский вестник».
Берлинцев *Хенгстенберг* ведёт в последний бой;
А *бременцы* текут, о *Маллет,* за тобой.
Поп *Хирцель* тоже тут. Он *цюрихскую* братью,
Что *Штрауса* предала позорному проклятью,
Ведёт; и *базельцы* за ним во след текут.
Ты, *вуппертальский* маг, *Круммахер,* тоже тут.
На стогны Лейпцига вступает рать святая.
Вдруг пенье дивное, как будто песня рая,
Разносится окрест; у всех один вопрос:
«Откуда эта песнь, что трогает до слёз?»
И перед ними вдруг, верхом, — не ждан, не гадан, —

* Игра слов: «Nichts» — «ничто». Имеется в виду Карл Иммануил Ницш. *Ред.*

Брат Бёйтель; вкруг него курится росный ладан.
«Меч божий, — он поёт, — и гедеонов меч
У нас! Мы победим в ужаснейшей из сеч.
Хоть крепость грозная воздвигнута злодеем, —
Мы адовы врата, — о верьте! — одолеем!»
И вот ослица вскачь на гордый вал бежит;
За ней рать набожных, поя псалом, спешит.
О, что за мощный штурм! Зови, о враг господний,
На помощь дьявола из чёрной преисподней!
Лишь только *Бёйтель* вал успел, взлетев, занять —
На приступ *Хенгстенберг* ведёт святую рать.
Но в стан безбожников спешит тогда лукавый,
Чтоб мужество вдохнуть в смущённую ораву.
Вот *Виганд* с *Мейеном* на равелин взнеслись
И мечут тысячу огней смертельных вниз.
Вон *Штирнер* связки книг кидает вниз с размаха,
И многих набожных хоронит в груде праха.
И *Арнольд* тут как тут: томы своих Аннал
Он мечет в каждого, штурмующего вал.
А со стены из книг, как молотом Перуна,
Тяжеловесною «Трубою» машет *Бруно.*
В засаду спрятавшись (кто там его найдёт?),
Брошюры за спину кидает *Патриот.*
В бой *Кёппен* бросился, нахмурив грозно брови,
Но всё старается пролить поменьше крови.
Несётся *Эдгар* в бой, отважен и удал;
Твой, *Освальд,* перечный костюм от крови ал.
А кёльнские бойцы! Потух в пылу сраженья
У *Ртг* чубук, но не пришёл в смущенье
Боец испытанный; потухший свой вулкан
Он тычет в животы несчастных христиан.
Червонцы *Юноша* без устали кидает;
Из Трира *чудище,* как юный лев, прядает,
Но всё смелей святых дружинников отпор,
Всё ярче и звончей их славословный хор.
Глядите! *Хенгстенберг* на *Виганда* напал,
Схватил за бороду и, сотрясая вал,
Стащил безбожника; лежит он без дыханья;
От русой бороды — одно воспоминанье.
Арнольд в опасности, и *Эдгар* смерти ждёт,
В дом *Кёппен* убежал, с ним вместе — *Патриот.*
Уж гордый книжный вал напору поддаётся,
Уже шатается; один лишь *Бруно* бьётся.
Он в *брата Бёйтеля* метнул охапку книг,
И бледность смертная святой покрыла лик.
И *фон дер Зюндену* грозит удар ужасный.

Но тут *Галлеский Лев* воспрял душою страстной
И, как Самсон, рванул могучий книжный вал;
Он лёг под ним, но что ж, и *Бауэр* с ним упал.
Лежит злодей в грязи, разбит своим паденьем;
Добить лежачего спешат святые с пеньем.
Тут *Бёйтель,* с силами собравшись, встал, схватил
За ухо *Бауэра* и так возговорил:
«Господь победу дал великой нашей вере!
Он — мощный наш оплот! Я вижу в небо двери!
Вперёд же, верные! Сломите рог врагу,
А *Бауэра* я сам пока постерегу».
И *Бауэра* связав, вперёд дружина мчится...
Уж к дому Виганда Иакова лествица
Приставлена; уже трещит дверной косяк,
Уж склад оружия на чердаке иссяк,
Уж бедный *Патриот* заламывает руки,
Уж *Арнольд* раненый от страшной стонет муки,
Уж *Мейена* уста и нос кровоточат, —
Тогда в смятении летит лукавый в ад.
С ужасным рёвом он влетает в дом проклятья,
Ругаясь и грозя, к владыке злая братья
Бежит со всех сторон. И он вопит в смущеньи:
«Позор! «Свободными» проиграно сраженье!
Вотще глумился я, напрасно я смердел:
Нас песнопением противник одолел,
Лишился бороды наш *Виганд, Бауэр* — в путах,
А гордый книжный вал атак не вынес лютых».
От рёва ужаса гудит над адом свод.
И *Гегель* от стыда в отчаяньи орёт.
Но лишь улёгся страх в сердцах оравы мерзкой,
На беса полился поток угрозы дерзкой.
Шумят мятежники, и *Гегель,* сам не свой,
Кричит: «Стыдись! И ты быть хочешь сатаной?!
Где был твой серный чад, где пламя разрушенья?
«Аминь» услышав, — трус! — приходишь ты в смятенье!
От старости в тебе твой злой огонь потух!
Лишь маленьких детей ты ловишь и старух.
Тут надо не скулить, а действовать! *Вольтер,*
Нам помоги! Сюда, *Дантон* и *Робеспьер!*
Вы жили на земле, во всём подобны людям!
Так к богу ж дьявола! Чертями сами будем.
Бессилен навсегда мифический синклит;
Тысячелетний жар трусов не накалит;
Воспрянь, *Марат!* Людьми ведь были мы когда-то;
Так изберём вождём мы своего же брата!
Мифическим лицом был, есть и будет бес;

И он нам лютый враг, как всякий сын небес.
К победе же, вперёд!» — И, дико завывая,
Из ада понеслась кощунственная стая.
Толпу мятежников сам *Гегель* возглавляет,
Вольтер над головой дубиной потрясает,
Дантон безумствует, и *Эдельман* орёт;
Наполеон, как встарь, командует «Вперёд!»
Марат, двух адских чад схватив рукою каждой,
Зубами щёлкает, томим кровавой жаждой,
Несётся *Робеспьер,* глаза его горят, —
О горе! Изрыгнул уродов этих ад.
И с рёвом дикая орда свой лёт снижает
Туда, где *Бауэра брат Бёйтель* охраняет.
Брат Бёйтель в ужасе, ослица слёзы льёт:
«Погибли мы, господь! вот-вот наш час пробьёт!»
Тут в *Бёйтеля* впилась стрела *Марата*-зверя,
Он наземь падает и видит в небо двери.
Уж *Гегель Бауэра* целует, говоря:
«Да, ты постиг меня! Мой сын, я жил не зря!»
Он узы снял с него. Несётся вопль оравы:
«Будь, *Бауэр,* нам вождём! Веди нас в бой кровавый!
Отставлен сатана, его нам замени!»
И с рёвом кинулись на набожных они.
Увы! В святых рядах всё множатся потери;
А *Бёйтель,* как всегда: он видит в небо двери.
Ослица на небо несёт святую плоть,
Какое чудо ты содеял, о господь!
Ты взял его живым, как *Илию-пророка,*
И сокрушил навек все замыслы порока.
Вослед за *Бёйтелем* и весь господний стан
В лазурь возносится, блаженством обуян.
Но — ах! — нет отдыха мужам святым и там; —
«Свободные» летят за ними по пятам;
Сменились ужасом блаженство и отрада;
На небо ворвалось, крича, исчадье ада. —
Тем временем в аду, осиротевшем вдруг,
Лишившемся своих наивернейших слуг,
Лукавый бес стоял в немом оцепененьи
И на порог глядел, где в диком исступленьи
Отряд мятежников пронёсся и исчез.
Но вот, придя в себя, воскликнул злобно бес:
«Так, поделом же мне! Я гнусно предан теми,
В которых сам, глупец, взрастил безбожья семя!
Вдохнув свободы жар «Свободным» этим в грудь,
К свободе от меня я указал им путь.
С народом этим я связался ведь напрасно;

К свободе без границ они стремятся страстно.
Свободные ничто святым не признают;
Но ведь в конце концов и мне тогда капут.
Против себя иду, борясь с владыкой вышним;
Я только миф для них и признаюсь излишним.
Скорей же в небеса! Я к богу полечу
И с ним святой союз навеки заключу».
Он воспаряет вверх и, пав пред троном бога:
«О, не карай меня, — он молит, — слишком строго!
Отныне я — твой друг». И рёк господь благой:
«Откладываю суд, о дьявол, над тобой!
Иди и смой грехи в крови оравы злобной;
Когда придёшь назад, поговорим подробно».
Лукавый радостно пускается в полёт
И бой неслыханный в разгаре застаёт.
Увы, хоть к набожным пришла с небес подмога,
Они окружены хулителями бога.
Несётся *Бауэр* вскачь с одной звезды к другой
И машет в воздухе, как молотом, «Трубой».
Навстречу выступил весь ряд евангелистов;
Но власти нет у них над князем атеистов.
Что для него твой рог, о вол *Луки!* Твой рык,
Лев *Марка*. Он и вас разить «Трубой» готов.
Вслед *Гегель* с яростным упорством наступает
И крылья ангелам огнём своим сжигает.
Вольтер дубиною грозит, оскалив рот;
Собор святых отцов безбожный *Руге* бьёт;
Вот *Бауэр,* налету схватив звезду, с размаху
Метнул её в врага, бегущего со страху.
Глядите! Сатана лежит, сражён «Трубой»;
Архангел *Михаил* готов трубить отбой;
Вот *Гегель* Сириус схватил с отвагой пылкой
И *Хенгстенберга* им ударил по затылку.
Испуганно пища, хор ангельский в разброд
По небу, среди туч, несётся взад, вперёд.
Пред трирским чудищем крест держит ангел божий,
Но тот кулак свой сжал, на монолит похожий.
Вот ангелов сама Мария звать идёт
Исполнить ратный долг: «На Бауэра вперёд!
Должны мы отомстить безбожному уроду
За то, что он хотел постичь мою природу».
Но тщетны все мольбы, напрасен нежный взор, —
Безбожных воинов стремителен напор;
Они уж близятся к священному порогу,
Уж верным всё трудней им заградить дорогу,
Уже ослица лбом столкнулась со звездой,

И *Бёйтель* в ужасе летит вниз головой,
Уж *Бауэр* подскочил, грозя «Трубой» навеки
Свет жизни потушить в сем божьем человеке,
Уж ярый *Руге Льва* за шиворот поймал
И в рот ему суёт страницы из Аннал, —
Как вдруг — о чудо! — лист сияньем окружённый,
С небес спускается, и *Бауэр,* поражённый
Внезапным ужасом, глядит на этот лист,
Глядит и весь дрожит, проклятый атеист.
Нерукотворный лист спускается всё ниже,
У *Бауэра* на лбу пот выступил. Гляди же!
Он поднял лист, прочёл и шепчет, сам не свой:
«В отставку!» Злая рать, услышав это, вой
Безумный подняла и с криками «В отставку!»
Вниз понеслась стремглав, создав на небе давку.
Святые празднуют победу из побед;
Бегут «Свободные», им ангелы вослед.
На землю падают злодеи без дыханья...
Того, кто сеет зло, не минет наказанье!

Написано Ф. Энгельсом в июне — июле 1842 г.

Напечатано в виде отдельной брошюры в Нейминстере под Цюрихом в декабре 1842 г.

Печатается по тексту брошюры

Перевод с немецкого

СЕВЕРОГЕРМАНСКИЙ И ЮЖНОГЕРМАНСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ [163]

Берлин, март. Ещё не так давно юг нашего отечества слыл единственной его частью, способной на решительный политический образ мыслей; Баден, Вюртемберг и Рейнская Бавария были, казалось, теми тремя единственными алтарями, где могло бы возгореться пламя единственно достойного, независимого патриотизма. Север, казалось, погрузился в состояние вялого безразличия, и если не раболепия, то всё же дряблой и безнадёжной расслабленности. В ней он искал отдыха от действительно великого и необычного напряжения освободительных войн, в которых юг никакого участия не принимал. Казалось, север удовлетворился своим деянием и теперь претендовал на некоторый покой, так что юг уже начал глядеть на него сверху вниз, обличать его безразличие, насмехаться над его терпением. События в Ганновере [164] были опять-таки в полной мере использованы югом для оправдания своего высокомерного отношения к северу. В то время как север внешне держался более спокойно, более бездеятельно, юг торжествовал, кичился своей развивавшейся парламентской жизнью, своими речами в палатах, своей оппозицией, которая должна-де служить поддержкой северу, тогда как сам юг мог обеспечить своё существование и без содействия севера.

Всё это переменилось. Движение на юге заглохло, зубцы колёс, которые раньше так крепко сцеплялись между собой и поддерживали вращение, постепенно стёрлись и потеряли нужное сцепление, уста замолкают одни за другими, и молодое поколение не имеет охоты идти по стопам своих предшественников. Напротив, север, хотя внешние обстоятельства ему далеко не столь благоприятствуют, как югу, хотя трибуна там, где она не совсем отсутствует, никогда не могла получить такого значения, как в южной Германии, — север, тем не менее, за последние несколько лет обнаружил такой запас настоящей, политической зрелости, стойкой, живой энергии, таланта и публицистической деятельности, каких юг не обнаруживал

даже в лучшую пору своего расцвета. К тому же северогерманский либерализм обладает, бесспорно, более высокой степенью развития и разносторонности, более прочной как исторической, так и национальной основой, чем того могло когда-либо достичь свободомыслие юга. В этом отношении север далеко опередил юг. Отчего же это произошло? История обоих течений разрешает вопрос самым убедительным образом.

Когда с 1830 г. во всей Европе стала пробуждаться политическая мысль, когда государственные интересы стали выдвигаться на первый план, из событий и волнений этого года, в результате их столкновений с вновь оживающими мечтами тевтономанов, развился новый продукт — южногерманский либерализм. Порождённый непосредственной практикой, южногерманский либерализм остался ей верен и в области своей теории примкнул к ней. Но практика, на основе которой он построил себе теорию, состояла, как известно, из многих наслоений французской, германской, английской, испанской практики и т. д. Отсюда получилось, что и теория, подлинное содержание этого направления, целиком вылилась в нечто всеобщее, неопределённое, туманное, что она не была ни германской, ни французской, ни национальной и никак не космополитической, но именно абстрактной и половинчатой. Ставили себе общую цель, законную свободу, но для достижения имелись обычно два прямо противоположных средства. Так, для Германии хотели конституционных гарантий и, чтобы добиться этого, предлагали сегодня бо́льшую независимость князей от Союзного сейма, завтра бо́льшую зависимость, но рядом с Союзным сеймом — народную палату, — два средства, из которых при существующих условиях одно было так же непрактично, как другое. Сегодня для достижения великой цели желали большего единства Германии, завтра — большей независимости мелких князей от Пруссии и Австрии. Таким образом, при полном единодушии относительно цели и при постоянных разногласиях относительно средств правительство вскоре одержало верх над значительно более могущественной партией, которая слишком поздно убедилась в своём неразумии. К тому же, сила её коренилась в мгновенной вспышке, в отражённом действии чисто внешнего события, июльской революции, и когда последняя утихла, то должна была захиреть и партия.

В это время в северной Германии всё было гораздо спокойнее и на вид более бездеятельно. Лишь *один* человек излучал тогда весь жар своей жизненной силы в живом пламени, и он имел больше значения, чем все южногерманцы, взятые вместе, — я имею в виду *Бёрне*. В Бёрне, который со всей энергией своего характера поднялся над их половинчатостью, эта односторонность в результате внутренней борьбы полностью сама себя

преодолела. Теория у него пробилась на свет из практики и раскрылась как прекраснейший её цветок. Так он решительно стал на точку зрения северогерманского либерализма и явился его предтечей и пророком.

Это направление, господство которого в Германии сейчас неоспоримо, уже приобрело в своей основе более полное содержание и обеспечило себе более продолжительное существование. Оно заранее связало свою судьбу не с единичным фактом, но со всей мировой историей, и в особенности с германской. Источником его возникновения был не Париж, оно зародилось в сердце Германии; это была новейшая германская философия. Отсюда и происходит то, что северогерманский либерал отличается решительной последовательностью, определённостью в своих требованиях и точным согласованием средств и цели, к чему до сих пор южногерманский либерал тщетно стремился. Отсюда и происходит то, что его образ мыслей является необходимым продуктом национальных стремлений и потому сам является национальным, что он хочет видеть Германию занимающей одинаково достойное положение как внутри, так и вовне, и не может впасть в комическую дилемму, следует ли быть сначала либералом, а потом немцем, или сначала немцем, а потом либералом. Поэтому он и сознаёт себя одинаково обезопасенным от односторонностей той или другой партии и свободен от хитроумных тонкостей и софистики, к которым эти партии были приведены своими собственными внутренними противоречиями. Поэтому он может начать такую решительную, такую живую, такую успешную борьбу против всей и всяческой реакции, какая никогда не будет по силам южногерманскому либерализму, и потому за ним в конце концов обеспечена победа.

Однако не следует считать южногерманский либерализм потерянным передовым постом, неудавшимся экспериментом; мы с его помощью добились результатов, которыми, поистине, нельзя пренебречь. Прежде всего, именно он заложил основание германской оппозиции и, таким образом, сделал возможным появление в Германии политического образа мыслей и пробудил парламентскую жизнь, он не дал захиреть и погибнуть семени, таившемуся в германских конституциях, и извлёк из июльской революции ту пользу, которую можно было из неё извлечь для Германии. Он шёл от практики к теории и этим путём не пробился к цели; так начнём же с другого конца и попытаемся, отправляясь от теории, проникнуть в практику, — и, как хотите, я готов побиться об заклад, что мы таким образом, в конце концов, двинемся вперёд.

Написано Ф. Энгельсом в марте 1842 г.

Напечатано в «Rheinische Zeitung» № 102, 12 апреля 1842 г.

Печатается по тексту газеты.

Перевод с немецкого

ПОЛЕМИКА ПРОТИВ ЛЕО[165]

Из Газенгейде, май. То, чего не могла, согласно просвещённому мнению «Literarische Zeitung», осилить гегелевская философия, а именно построить на основе своих принципов систему естественных наук, берётся теперь разрешить со своей точки зрения и с великолепным успехом «Evangelische Kirchenzeitung». Помещённая в последнем номере этой газеты за подписью Г. Л. (Лео) статья по поводу одного сочинения проф. Лёйпольдта из Эрлангена развивает *программу полнейшей революции в медицине,* все последствия которой в настоящее время невозможно даже предвидеть. Как всегда, Лео и здесь начинает с гегелингов, хотя прямо и не называет их; он говорит о пантеистическом, языческом направлении, которое овладело новейшим естествознанием, о «философском ощупывании природы и увлечении утончёнными системами», бичует анатомическую точку зрения, которая позволяет лечить лишь отдельного больного, а не сразу целые поколения и народы, и наконец, приходит к выводу,

«что болезнь есть наказание за грехи, что поколения, связанные родством, совокупно страдают за свои грехи не только в физическом отношении, но даже и в духовном, если только ниспосланная милостью божьей вера не разорвёт цепей этой кары. Раскаяние не освобождает отдельную личность от физической кары за совершённые ею грехи, так, например, оно не возвращает человеку носа, если он поплатился таковым за своё греховное распутство; точно так же в силу чисто естественных причин ещё и теперь у внуков бывает оскомина на зубах оттого, что деды их лакомились незрелым виноградом, а духовная кара не прекращает своего действия до тех пор, пока на помощь не приходит твёрдая вера. Как часто бывает, что человек, проведший всю свою жизнь в роскоши и грехах и при этом как будто счастливо окончивший жизнь, оставляет сыну и внуку зародыши разрушающих нервы болезней, которые бурно развиваются у них до тех пор, пока правнук, в душе которого ни единое слово благодати не нашло плодотворной почвы, в состоянии крайнего угнетения,

в результате последствий половых болезней, хватается в отчаянии за бритву и, перерезая себе горло, выносит себе самому тот приговор, который заслужил виновник его страданий — прадед».

Вне такого рассмотрения мировая история представлялась бы, дескать, вопиющей несправедливостью. — Далее Лео продолжает развивать свою мысль:

«Обратившийся к вере безносый грешник должен видеть в своём уродстве лишь знак божественной справедливости и то, что для неверующего было карой, для верующего становится новым источником веры».

С народами дело обстоит точно так же.

«Духовные, как и телесные расстройства и болезни того или иного времени с известной точки зрения ещё и сегодня, как и во времена пророка, являются наказанием божьим».

Таковы философские... я хотел сказать религиозные принципы, на основе которых Лео, достойный занять место рядом с Рингсейсом, создаёт свою новую медицинскую практику. Какая польза от всех мелочных хлопот об излечении отдельного человека или какой-нибудь отдельной части его тела? Лечить надо сразу целые семьи, целые народы! Если у деда лихорадка, то вся семья, сыновья, дочери, внуки с жёнами и детьми должны глотать хинин! Если король болен воспалением лёгких, то каждая провинция должна послать своих депутатов для кровопускания или же из предосторожности лучше пускать кровь сразу всему населению в столько-то и столько-то миллионов по одной унции крови с человека! А каких только выводов нельзя извлечь отсюда для санитарной полиции! Никто не может быть допущен к вступлению в брак без врачебного удостоверения в том, что он сам здоров и что его предки, вплоть до прадеда, обладали нормальным телосложением, а также без свидетельства от пастора, что как он, так и его предки, вплоть до прадеда, всегда стремились вести христианский, благочестивый и добродетельный образ жизни, дабы, как говорит Лео, «грехи отцов не пали на детей вплоть до третьего и четвёртого колена!» Поэтому положение врача является

«страшно ответственным и ужасающим в своей двусмысленности, ибо он может быть в такой же мере посланником божьим для человека, которого он по возможности избавляет от расплаты за грехи предков, как и *слугой дьявола,* который стремится своей силой противодействовать каре божьей и уничтожить её действие».

Снова выводы, полезные для государства! Предусмотренный для медиков философский курс должен быть отменён и на его место введён курс теологии. Экзаменующийся по медицине обязан представлять свидетельство о своём вероисповедании, а практику медиков-евреев необходимо если не запретить вовсе, то во всяком случае ограничить кругом их единоверцев. Лео продолжает:

«Больной, как и преступник, священен, святая длань господня покоится на нём — кто может излечить, да излечит! Но да не убоится он раскалённой стали, режущего железа и мучительного голода, когда лишь они одни могут помочь выздоровлению. Слабая помощь вредна в медицине, равно как и в гражданском общежитии».

Будем же теперь смелее резать и жечь! Там, где раньше применялась жалкая трепанация, поможем теперь простым отсечением головы; если обнаружен порок сердца — обычное наказание за любовные грехи, совершённые матерью больного, — и если кровь слишком сильно приливает к сердцу, мы откроем ей выход ударом ножа в сердце; у кого рак желудка, у того мы вырежем весь желудок. Старый доктор Эйзенбарт, о котором поётся в народе, оказывается, был вовсе не так уж плох — он был просто не понят современниками. Точно так же, заключает Лео, обстоит дело с преступниками: подлежат наказанию не только они, но вместе с ними и весь народ; наказания же, налагаемые в наше вялое время, недостаточно сильны. Надо-де больше пытать и обезглавливать, иначе преступников станет больше, чем мест в работных домах. Совершенно верно! Если один человек совершает убийство, то вся его семья должна быть истреблена, а каждый житель его родного города должен получить по меньшей мере двадцать пять палочных ударов за соучастие в этом убийстве; если один брат предаётся незаконной любви, то все его братья должны за это вместе с ним подвергнуться кастрации. Усиление наказания приносит только пользу. С тех пор как отсечение головы, как мы убедились выше, больше не является наказанием, а лишь медицинской ампутацией для спасения тела, этот вид смертной казни должен быть вычеркнут из кодексов уголовного права и заменён колесованием, четвертованием, сажанием на кол, сжиганием, терзанием раскалёнными щипцами и т. п.

Таким образом, Лео противопоставил впавшим в язычество медицине и юриспруденции — христианские медицину и юриспруденцию, которые, без сомнения, вскоре получат всеобщее распространение. Известно, что на основе тех же принципов он ввёл христианство в историю и, например, объявил гегелингов, которых он считает потомками французских революционеров, ответственными за кровь, пролитую в Париже, Лионе и Нанте, и даже за действия Наполеона. Я упоминаю здесь об этом только для того, чтобы отметить похвальную разносторонность сего неутомимого мужа. Как говорят, в ближайшее время ожидается выход в свет его немецкой грамматики, основанной на принципах христианства.

Написано Ф. Энгельсом в мае 1842 г.

Напечатано в «Rheinische Zeitung» № 161, 10 июня 1842 г.

Печатается по тексту газеты

Перевод с немецкого

ПРЕКРАЩЕНИЕ «KRIMINALISTISCHE ZEITUNG»[166]

Берлин, 25 июня. Здешняя «Kriminalistische Zeitung» с 1 июля «временно прекращает выходить». Значит её тирады против суда присяжных всё же не нашли желаемого одобрения у публики. «Kriminalistische Zeitung» была газетой «juste-milieu» * в юридической области. Она хотела публичности и гласности, но, боже упаси, — никаких присяжных. К счастью, у нас всё более и более убеждаются в половинчатости такой позиции, и число сторонников суда присяжных возрастает с каждым днём. «Kriminalistische Zeitung» выдвинула принцип: ни одна отрасль исполнительной власти не должна быть передана непосредственно в руки народа, следовательно и должность судьи. Это было бы, конечно, совсем не плохо, если бы судебная власть не представляла собой нечто совершенно иное чем исполнительная. Во всех государствах, где разделение властей действительно осуществлено, судебная и исполнительная власть совершенно независимы друг от друга. Так обстоит дело во Франции, Англии и Америке; смешение этих двух властей приводит к самой безнадёжной путанице, и конечным результатом подобного смешения было бы объединение в одном лице начальника полиции, следователя и судьи. Однако то, что судебная власть является непосредственной принадлежностью нации, осуществляющей эту власть через своих присяжных, — давно явствует не только из самого принципа, но и из истории. О преимуществах и гарантиях, которые даёт суд присяжных, я вовсе не буду упоминать — терять здесь хотя бы ещё одно слово было бы совершенно излишне. Но на свете существуют закоренелые юристы, буквоеды, девиз которых: fiat justitia, pereat mundus!**

* — «золотой середины». *Ред.*

** — да свершится правосудие, если даже погибнет мир! *Ред.*

Им, конечно, не по душе свободный суд присяжных. Ведь из-за него не только они сами лишились бы судебных должностей, но подверглась бы опасности святая буква закона, мёртвое, абстрактное право. А оно ни в коем случае не должно погибнуть, ведь оно — их палладиум. Поэтому-то эти господа и кричат караул, когда во Франции или в Англии присяжные, невзирая на то, что обстоятельства дела подтверждаются свидетелями и признанием подсудимого, оправдывают какого-нибудь несчастного пролетария, который в порыве голодного отчаяния украл на грош хлеба. В таких случаях они торжествующе восклицают: смотрите, вот каковы последствия суда присяжных, — подорвана безопасность собственности и самой жизни, утверждено беззаконие, открыто провозглашаются преступление и революция! — Мы надеемся, что в ближайшее время «Kriminalistische Zeitung» не начнёт снова «временно» выходить.

Написано Ф. Энгельсом 25 июня 1842 г.

Напечатано в «Rheinische Zeitung» № 181, 30 июня 1842 г.

Печатается по тексту газеты

Перевод с немецкого

К КРИТИКЕ ПРУССКИХ ЗАКОНОВ О ПЕЧАТИ [167]

Берлин, июнь. Перед жителем Пруссии открыты два пути для опубликования своих мыслей. Он может обнародовать их в самой Пруссии, но тогда он должен подвергнуться местной цензуре; или же, в случае запрета со стороны последней, он всегда имеет возможность напечатать их за пределами Пруссии, подчинившись цензуре другого государства Германского союза либо воспользовавшись свободой печати за границей. Во всех случаях за государством остаётся право принимать репрессивные меры против возможных нарушений закона. В первом случае меры подобного рода, естественно, будут применяться лишь крайне редко, так как цензура, обычно, вычёркивает скорее много, чем мало, и лишь в самых редких случаях может пропустить *наказуемую* вещь. В отношении же сочинений, издаваемых в условиях заграничного законодательства о печати, могут гораздо быстрее и чаще применяться конфискация книги и судебное преследование автора. Поэтому, чтобы дать полное представление об общем состоянии прусского законодательства о печати, очень важно не упускать из виду и репрессивные меры, предусматриваемые им.

Так как до сих пор ещё не существует особого репрессивного законодательства о печати, то относящиеся сюда законы приходится искать в прусском праве, где они рассеяны по различным разделам. Мы можем пока оставить в стороне законы, карающие за оскорбление, безнравственность и т. д., так как у нас речь ведь идёт главным образом лишь о политических преступлениях, и здесь мы находим соответствующие положения под рубриками: государственная измена, дерзкое, непочтительное осуждение или высмеивание законов страны и оскорбление величества. Как вскоре выяснится, законы эти сформулированы,

между тем, столь неопределённо и подвержены, особенно по отношению к печати, столь широким и безусловно произвольным толкованиям, что для суждения о них существенное значение должна иметь судебная практика. Ибо если верно предположение, что дух нашего законодательства воплощён в наших судейских чиновниках, то установившееся у них толкование отдельных постановлений должно стать существенным дополнительным моментом этого законодательства, как и в действительности в сомнительных случаях существующая до сих пор практика оказывает значительное влияние на судебное решение.

Пишущий эти строки в данном случае имеет возможность дополнить своё суждение относительно прусских законов о печати имеющимся в его распоряжении подробно мотивированным решением одного прусского судебного учреждения. Автор одного напечатанного за пределами Пруссии сочинения о внутренних делах этой страны [168] был привлечён к суду по обвинению во всех вышеперечисленных преступлениях. Хотя по обвинению в государственной измене он был совершенно оправдан, зато он был признан виновным в дерзком и непочтительном осуждении и высмеивании законов страны и в оскорблении величества.

Прусское уголовное право в § 92 следующим образом определяет преступление, квалифицируемое как государственная измена: «государственной изменой называются действия, имеющие своей целью насильственное ниспровержение государственного строя или же покушение на жизнь или свободу главы государства». Можно предположить, что при нынешних условиях это законодательное определение будет всеми признано достаточным. Но так как трудно ожидать, чтобы подобного рода действия совершались при посредстве печати и людьми, которые находятся в пределах досягаемости нашей юстиции, то этот пункт можно считать малозначительным для печати. Ясное слово «насильственный» достаточно ограждает от произвола или от предвзятого решения судьи. Напротив, важнейшее значение для печати имеет другой пункт, именно тот, который трактует о недозволенном обсуждении законов страны. Определения закона по данному вопросу таковы (Всеобщее прусское право, ч. II, гл. 20, § 151):

«Кто дерзким, непочтительным осуждением или высмеиванием законов страны и правительственных постановлений вызовет недовольство, тот подлежит тюремному заключению или заключению в крепости на срок от 6 месяцев до 2 лет».

Сюда же относится указ от 18 октября 1819 г., где в параграфе XVI, № 2, говорится:

«что при наличии дерзкого, непочтительного осуждения и высмеивания законов страны и правительственных постановлений вышеуказанное наказание налагается не только в зависимости от того, вызвали ли эти

действия неудовольствие и неудовлетворённость, а за сами подобные подлежащие наказанию высказывания».

Но сразу же бросается в глаза, насколько неопределённы и неудовлетворительны эти законодательные постановления. Что означают слова *дерзкий* и *непочтительный?* Очевидно, в соответствующем параграфе уголовного права является излишней или первая часть его или вторая. Дерзкое осуждение или высмеивание законов страны признаются как бы синонимами подстрекательства к недовольству, а указ от 18 октября 1819 г. прямо говорит о совпадении этих понятий. Поэтому статью закона следовало бы понимать так: кто провинился в дерзком, непочтительном осуждении или высмеивании законов страны и правительственных постановлений, тот пытался возбудить недовольство и неудовлетворённость ими и потому подлежит указанному наказанию.

Лишь теперь мы можем ясно понять сущность закона. Сопоставление понятий: *дерзкий* и *непочтительный* является ошибкой законодателя, которая может повлечь за собой серьёзнейшие недоразумения. Можно быть непочтительным, не будучи дерзким. Непочтительность — это некоторый промах, недостаток внимательности, результат торопливости, что может случиться с самым хорошим человеком; дерзость же предполагает animus injuriandi, злой умысел. А тут ещё и высмеивание! Какая дистанция от «непочтительности» до «высмеивания»! И тем не менее и за то, и за другое полагается *одинаковое* наказание. Эти два понятия отличаются друг от друга не просто *количественно*. Это не просто различные степени одной и той же вещи, — они отличаются качественно, по существу, они прямо-таки несоизмеримы между собой. Если мне навстречу идёт человек, которому я чем-либо обязан, если я замечаю его и уклоняюсь от встречи с ним, чтобы не поклониться ему, то это *непочтительно;* если я нагло смотрю ему в лицо, нахлобучиваю шляпу на лоб и, проходя мимо, толкаю его локтём в бок — это будет *дерзко;* но если я на его глазах показываю ему нос и строю гримасы — это *высмеивание;* некоторые люди даже считают уже непочтительным, если их не замечают. Можно ли такие различные вещи объединять в *одном* законе, свалив их в *одну* кучу? Во всяком случае слово «непочтительный» здесь следует вычеркнуть, и если его нельзя устранить совсем, то надо отвести для него какой-нибудь особый параграф. Ведь «непочтительное» порицание никогда не может иметь своей *целью* разжигание неудовлетворённости и недовольства, ибо непочтительность бывает всегда *без умысла, невольной* или во всяком случае без *злого* умысла. Следовательно, если слово «непочтительный» оставить в этом месте, то тем самым выражается мысль, будто решительно всякое осуждение государственного порядка имеет

целью вызвать недовольство и потому наказуемо. Но такое толкование находилось бы в полном противоречии с нашими теперешними цензурными условиями. Словом, вся путаница происходит оттого, что из цензурной инструкции, где слово «непочтительный» уместно, оно перенесено в *закон*. В случаях, относящихся к вѐдению цензуры, можно предоставить на усмотрение цензора, как полицейского чиновника, — пока цензура вообще остаётся полицейской мерой, — признавать что-либо «непочтительным» или «благонамеренным»; цензура — исключение, и точные постановления здесь будут всегда невозможны. Но в уголовном кодексе нет места такому неопределённому понятию, такому простору для субъективного произвола, и особенно нет места ему там, где *должно* выступить на сцену различие политических воззрений и где судьи являются не присяжными, а государственными чиновниками. Что эта критика закона верна, а упрёк в смешении понятий обоснован, можно лучше всего доказать на примерах практики судебных учреждений. Приведу упомянутое выше, подписанное 5-го апреля этого года и уже опубликованное решение суда.

Автор упомянутого сочинения даёт в нём описание цензурных условий, кстати сказать, существовавших в Пруссии к концу 1840 г., из которого ему инкриминируются следующие места:

«Как известно, у нас не может появиться без ведома цензуры ни самая маленькая газетная статья, ни сочинение свыше 20 печатных листов; если в сочинении трактуется тема политического характера, то просмотр его является большей частью делом полицейского агента, который, при неопределённых формулировках цензурного регламента (от 18 октября 1819 г.), должен считаться лишь с особыми инструкциями министра. Будучи всецело зависимым от министра и ответственным только перед ним, этот цензор вынужден вычёркивать всё, что не соответствует индивидуальным взглядам и намерениям его начальников. Если автор подаст на него жалобу, то, как правило, получит отказ, а если и добьётся удовлетворения, то с таким запозданием, что ответ не имеет уже для него никакого значения. Иначе как было бы возможно, чтобы после 1804 г., когда было выражено одобрение благопристойной гласности, ни в одной прусской газете, ни в одной изданной здесь книге нельзя было найти ни малейшего порицания, касающегося образа действий даже самого мелкого чиновника; как было бы возможно, чтобы для опубликования любого сочинения, содержащего даже отдалённый намёк на вопросы общественного характера (разумеется, никто не отнесёт сюда рубрику «Внутренняя жизнь» в «Staatszeitung»), нужно было сначала бежать за пределы Пруссии!

Но и здесь нет спасения от того пагубного чиновничьего самовластья, которое Фридрих-Вильгельм III правильно охарактеризовал как неизбежное следствие гонения на гласность; для того чтобы в Пруссию не проникали появляющиеся в заграничных газетах неблагоприятные сведения о действиях чиновников или же сколько-нибудь свободное освещение наших порядков, либо налагают запрет на подобные газеты, либо — с помощью хорошо известных средств — делают более податливыми их редакции. Мы, — к сожалению! — не преувеличиваем. Французские

газеты, правда, разрешены, но большинство из них нельзя пересылать в Пруссию бандеролью, так что пересылка по почте *одного* экземпляра такой газеты стоила бы свыше 400 талеров в год; соблюдена лишь видимость, а на деле подобное разрешение равносильно запрету. Иначе поступают с *немецкими* газетами. Если их редакторы, пренебрегая даже своими *собственными* интересами, вполне очевидными для них, не проявляют осторожности, если они помещают неугодную Берлину статью о Пруссии или о прусских чиновниках, то на них сыплются со стороны прусского правительства (тому, кто сомневается в этом, мы готовы представить документальные данные) упрёки и жалобы, от них с угрозой требуют указания имён их корреспондентов и лишь на унизительных условиях дают этим редакторам доступ к доходному прусскому рынку».

Нарисовав эту картину, обвиняемый замечает, что такая цензурная практика превращается в тягостную опеку, в подлинное угнетение общественного мнения и приводит в конце концов к самовластью чиновников, крайне пагубному и одинаково опасному как для народа, так и для короля.

Какое же впечатление производит эта выдержка? Разве написанное в таком тоне сочинение теперь не было бы разрешено прусской цензурой? Разве мы не найдём во всех прусских газетах точно такое же суждение о тогдашнем состоянии цензуры? Разве не высказывались уже гораздо более резкие вещи о *существующих ещё теперь* учреждениях? И что же говорит наше судебное решение?

«Подданный не вправе высказываться подобным образом о законах и правительственных постановлениях; утверждения, будто для опубликования любого сочинения, содержащего даже отдалённый намёк, затрагивающий общественные вопросы, нужно бежать за пределы Пруссии, и будто цензура, в том виде, в каком она осуществляется в Пруссии, становится какой-то тягостной опекой и превращается в подлинное угнетение общественного мнения, являются на деле и на словах *дерзким осуждением* и нарушают должную почтительность к государству. Утверждение же, будто этим создаётся крайне пагубное, одинаково опасное как для народа, так и для короля самовластье чиновников, явно свидетельствует о тенденции вызвать недовольство и неудовлетворённость учреждениями, получившими такую оценку. Обвиняемый пытался во время настоящего следствия доказать, что его суждение о цензурном ведомстве основано на фактах, и с этой целью им были приведены несколько таких случаев, когда цензурой было отказано в разрешении печатать статьи публицистического характера. Он также сослался на имевшую место переписку между тайным советником Зейфертом и редактором «Leipziger Allgemeine Zeitung» в доказательство того, что эта газета в действительности будто бы находится под влиянием прусского правительства.

Между тем, эти доводы, очевидно, не имеют значения, ибо, — не говоря уже о том, что единичные примеры полезности или бесполезности какого-либо государственного установления вообще ничего не доказывают, — если даже предположить правильность высказанного обвиняемым суждения, то форма, в которой оно было высказано, заставляет всё же оставить в силе упрёк в дерзости и непочтительности. Автор высказывает свой взгляд не в тоне спокойного обсуждения, а выносит порицание в таких выражениях, что, будь они направлены против определённых лиц, их пришлось бы, несомненно, рассматривать как оскорбление».

Далее мы читаем:

«Обвиняемый говорит о муниципальном законодательстве следующее: «Прежде всего следует, конечно, отличать Городовое положение 1808 г. от пересмотренного Положения 1831 года. Первое носит либеральный характер того времени и считается с самостоятельностью граждан; второе же повсеместно является предметом покровительства теперешнего правительства и настойчиво рекомендуется городам». Заключающееся в этих словах противопоставление выражений — либеральный характер того времени и теперешнее правительство — содержит в себе дерзкое порицающее утверждение, будто теперешнее правительство не только не либерально, но что оно вообще не считается с самостоятельностью граждан (??). Но неблагонамеренность обвиняемого и предосудительная тенденция его сочинения проявляются особенно ярко на примерах, которые он приводит с целью подтверждения данной им параллели и в которых он излагает или неверно или в неполном и искажённом виде приведённые им пункты обоих Городовых положений».

Я тем более могу не приводить следующих за этим и не относящихся к делу выдержек, что, если даже и признать неверность и неполноту изложения у обвиняемого, отсюда далеко ещё не следует его «неблагонамеренность и предосудительная тенденция». Ограничусь только заключительной частью:

«Если принять во внимание, что сословные собрания совершенно лишены гласности, что этим вызвано явное равнодушие образованных классов как к выборам, так и к другим проявлениям общественной жизни, что, наконец, дважды, в 1826 и 1833 гг., подобное муниципальное устройство было отвергнуто либеральными рейнско-прусскими сословиями, то будет, пожалуй, довольно трудно признать *столь прославленное* прусское Городовое положение выражением самостоятельного народного самосознания в противовес министерскому произволу, а тем более заменой конституционного представительства».

По поводу этих слов решение суда отмечает:

«И это место содержит явно насмешливое порицание и равным образом выдаёт намерение вызвать неудовлетворённость и недовольство. Кто действительно думает о том, чтобы быть полезным отечеству, тот не будет стараться доказывать, будто прежде проводилась политика, более соответствующая благу народа, от которой теперь всё более и более отказываются, подменяя её тенденцией, вредной для всеобщего благополучия. Подобного сопоставления прежнего, якобы лучшего состояния с теперешним совершенно не нужно, чтобы вскрыть мнимые недостатки существующего строя; поэтому оно не может иметь никакой иной цели, кроме желания вызвать впечатление, будто теперь о национальном благе заботятся меньше, чем прежде, и возбудить таким образом недовольство и неудовлетворённость».

Но довольно выдержек, которых я, впрочем, мог бы привести в десять раз больше! То, что было высказано выше по поводу законодательства, более чем достаточно подтверждается на практике. Определение понятия непочтительности, относящееся к вѐдению полиции, цензуры, обнаруживает здесь своё вредное действие. В результате перенесения этого понятия на почву закона, оно ставится в зависимость от более мягкой или

более суровой цензуры. Если цензура прямо свирепствует, как в 1840 г., то малейшее осуждение оказывается уже непочтительным. Если же она гуманна, как теперь, то даже то, что считалось тогда дерзким, признаётся в настоящее время едва лишь непочтительным. Отсюда то противоречие, что в «Rheinische Zeitung» и в «Königsberger Zeitung» печатаются с разрешения прусской цензуры такие вещи, которые в 1840 г. не только не разрешались, но были даже наказуемы. *Цензура* по своей природе должна быть колеблющейся; *закон* же, пока он не отменён, должен оставаться незыблемым; он не должен зависеть от колебаний полицейской практики.

И в заключение — «возбуждение недовольства и неудовлетворённости!» — Но в этом-то и состоит цель всякой оппозиции. Когда я порицаю данное законодательное постановление, то я, разумеется, имею намерение вызвать этим недовольство, и не только в народе, но даже, по возможности, в правительстве. Как можно вообще порицать что-нибудь, не имея намерения убедить других, выражаясь мягко, в несовершенстве порицаемого, а значит, не намереваясь вызвать этим у них неудовлетворённость? Как могу я и порицать и хвалить, как могу я считать что-нибудь одновременно и хорошим и плохим? Это просто невозможно. Я также достаточно честен, чтобы напрямик заявить о своём намерении вызвать этой статьёй неудовлетворённость и недовольство § 151 прусского уголовного права, и при этом всё же убеждён, что порицаю этот параграф не «дерзко и непочтительно», как говорится в самом этом параграфе, а «пристойно и благонамеренно», как выражается цензурный циркуляр. Ведь цензурный циркуляр санкционировал это право вызывать неудовлетворённость, и, к славе прусского народа, с тех пор уже сделано всё возможное, чтобы пробудить недовольство и неудовлетворённость. Благодаря этому фактически отменена эта часть § 151 и значительно ограничена наказуемость «непочтительного порицания». Это свидетельствует в достаточной мере о том, что разбираемый параграф представляет собой смесь и нагромождение разнородных законодательных и полицейско-цензурных постановлений.

Это очень просто объясняется также временем, когда было собрано воедино прусское право, конфликтом между свободомыслящим просвещением той эпохи и тогдашним прусским ancien régime*. Недовольство правительством, государственными учреждениями рассматривалось тогда почти как государственная измена и, во всяком случае, как преступление, которое давало повод к весьма основательному судебному следствию и суровому приговору.

* — старым порядком. *Ред.*

Оскорбление величества нас мало интересует. Прусские публицисты проявляли до сих пор достаточно такта, чтобы не затрагивать особы короля. Это является предвосхищением конституционного принципа неприкосновенности королевской особы, и это можно только одобрить.

Вместе с тем следует настоятельно рекомендовать вниманию комиссии по пересмотру законов рассмотренный здесь параграф; мы же будем попрежнему возбуждать вышеуказанным подобающим, благонамеренным и пристойным образом достаточно недовольства и неудовлетворённости всеми нелиберальными пережитками наших государственных учреждений.

Написано Ф. Энгельсом в июне 1842 г.

Напечатано в приложении к «Rheinische Zeitung» № 195, 14 июля 1842 г.

Печатается по рукописи

Перевод с немецкого

ПИСЬМА к А. РУГЕ

В ДРЕЗДЕН

I

Уважаемый г-н доктор!

Вместе с этим письмом я посылаю Вам статью[169] для «Jahrbücher». Работу о Данте я пока отложил в сторону. Я бы прислал свою статью раньше, если бы имел хоть сколько-нибудь времени.

Ваше письмо я получил после того, как оно проделало немало странствований. Вы спрашиваете, почему я не послал «Шеллинга и откровение»* в «Jahrbücher». 1) Потому, что я рассчитывал написать книгу в 5—6 листов и только в процессе переговоров с издателем вынужден был ограничиться объёмом в $3^1/_2$ листа; 2) потому, что журнал «Jahrbücher» до того времени был всё ещё несколько сдержан по отношению к Шеллингу; 3) потому, что здесь мне советовали не нападать больше на Шеллинга в журнале, а лучше сразу выпустить против него брошюру. «Шеллинг — философ во Христе» тоже написано мной.

Кстати, я вовсе не доктор и никогда не смогу им стать; я всего только купец и королевско-прусский артиллерист. Поэтому избавьте меня, пожалуйста, от такого титула.

Я надеюсь скоро послать Вам снова рукопись, а пока остаюсь

с совершенным почтением

Ф. Энгельс (Освальд)

Берлин, 15 июня 42 г. Доротеенштрассе, 56

---

* См. настоящий сборник, стр. 394—445. *Ред.*

II

Милостивый государь!

На этот раз я пишу Вам, чтобы сообщить, что я ничего не пришлю Вам.

Я принял решение на некоторое время совершенно отказаться от литературной деятельности и вместо этого побольше учиться. Причины этого решения очевидны. Я молод и самоучка в философии. У меня достаточно сведений для того, чтобы составить себе определённое убеждение и, в случае надобности, отстаивать его, но недостаточно, чтобы делать это действительно с успехом. Ко мне будут тем более требовательны, что я — «философский коммивояжёр» и не приобрёл докторским дипломом права на философствование. Я надеюсь, когда я опять напишу что-либо, и уже под своим именем, удовлетворить этим требованиям. К тому же я теперь не могу слишком разбрасываться, потому что вскоре мне, вероятно, опять придётся уделять больше времени торговым делам. До сих пор моя литературная деятельность, взятая субъективно, сводилась исключительно к попыткам, результат которых должен был показать мне, дозволяют ли мне мои природные способности плодотворно содействовать прогрессу, принять живое участие в современном движении. Я могу быть доволен результатом и считаю теперь своим долгом путём научных занятий, которые я продолжаю с ещё бо́льшим наслаждением, всё более и более усваивать и то, что человеку не даётся от рождения.

Когда в октябре я буду возвращаться в свою рейнскую отчизну, я предполагаю встретиться с Вами в Дрездене и подробнее рассказать Вам об этом. А пока я желаю Вам всего хорошего и прошу Вас время от времени вспоминать обо мне.

Ваш

Ф. Энгельс

Берлин, 26. VII. 42 г.

Читали Вы возражение Юнга[170]? Я утверждаю, что это самое лучшее из всего того, что он до сих пор написал. Впрочем, теперь здесь находится другой Юнг, из выходящей в Кёльне «Rheinische Zeitung», — и он посетит Вас через несколько недель на обратном пути.

К. МАРКС

1844

ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ 1844 ГОДА[171]

Написано К. Марксом в апреле — августе 1844 г.

Впервые опубликовано ИМЭЛС на русском языке в 1927 г. (частично) и на языке оригинала в 1932 г. (полностью)

Печатается по рукописи

Перевод с немецкого

ПРЕДИСЛОВИЕ

В «Deutsch-Französische Jahrbücher» я обещал дать критику науки о праве и государстве в виде критики *гегелевской* философии права [172]. При обработке материалов для печати оказалось, что сочетание критики, направленной только против спекулятивного мышления, с критикой различных предметов самих по себе совершенно нецелесообразно, что оно стесняет ход изложения и затрудняет понимание. Кроме того, обилие и разнородность подлежащих рассмотрению предметов позволили бы втиснуть весь этот материал в *одно* сочинение только при условии совершенно афористического изложения, а такое афористическое изложение, в свою очередь, создавало бы *видимость* произвольного систематизирования. Вот почему критику права, морали, политики и т. д. я дам в ряде отдельных, следующих друг за другом самостоятельных брошюр, а в заключение попытаюсь осветить в особой работе внутреннюю связь целого, взаимоотношение отдельных частей и, наконец, подвергну критике спекулятивную обработку всего этого материала. По этим соображениям в предлагаемой работе связь политической экономии с государством, правом, моралью, гражданской жизнью и т. д. затрагивается лишь постольку, поскольку этих предметов ex professo * касается сама политическая экономия.

Читателя, знакомого с политической экономией, мне незачем заверять в том, что к своим выводам я пришёл путём вполне эмпирического анализа, основанного на добросовестном критическом изучении политической экономии.

⟨Невежественному же рецензенту, который, чтобы скрыть своё полное невежество и скудоумие, оглушает положительного

* — специально. *Ред.*

критика такими выражениями, как «*утопическая фраза*», или ещё такими, как «совершенно чистая, совершенно решительная, совершенно критическая критика», или «не только правовое, но общественное, вполне общественное общество», или «компактная массовая масса», или «ораторствующие ораторы массовой массы» [173], — этому рецензенту надлежит ещё сперва представить доказательство того, что помимо своих теологических семейных дел он вправе претендовать на участие в обсуждении также и *мирских* дел.⟩ *

Само собой разумеется, что кроме французских и английских социалистов я пользовался трудами также и немецких социалистов. Однако содержательные и *оригинальные* немецкие труды в области этой науки сводятся, — не считая сочинений Вейтлинга, — к статьям *Гесса,* помещённым в сборнике «Двадцать один лист» [174], и к «*Наброскам к критике политической экономии*» *Энгельса* [175], напечатанным в «Deutsch-Französische Jahrbücher», где я, в свою очередь, в самой общей форме наметил первые элементы предлагаемой работы.

⟨Кроме этих писателей, критически занимавшихся политической экономией, положительная критика вообще, а следовательно и немецкая положительная критика политической экономии, своим подлинным обоснованием обязана открытиям *Фейербаха.* Тем не менее, против его «*Философии будущего*» [176] и напечатанных в «Anekdota» «Тезисов к реформе философии» [177] — несмотря на то, что эти работы широко используются, — был, можно сказать, составлен настоящий заговор *молчания,* порождённый мелочной завистью одних и подлинным гневом других.⟩

Только от *Фейербаха* ведёт своё начало *положительная* гуманистическая и натуралистическая критика. Чем меньше шума он поднимает, тем вернее, глубже, шире и прочнее влияние его сочинений; после «Феноменологии» и «Логики» Гегеля это — единственные сочинения, которые содержат подлинную теоретическую революцию.

Заключительная глава предлагаемого сочинения — критический разбор *гегелевской диалектики* и гегелевской философии вообще — представлялась мне совершенно необходимой в противовес *критическим теологам* [178] нашего времени потому, что подобная работа до сих пор ещё не проделана. *Неосновательность* — их неизбежный удел: ведь даже *критический* теолог остаётся *теологом,* т. е. либо он вынужден исходить из определённых предпосылок философии как какого-то непререкаемого авторитета, либо, если в процессе критики и благодаря чужим открытиям в нём зародились сомнения в правильности этих

* Абзацы, заключённые в угловые скобки, в рукописи перечёркнуты. *Ред.*

философских предпосылок, он трусливо и неоправданно их покидает, от них *абстрагируется,* причём его раболепие перед этими предпосылками и его досада на это раболепие проявляются теперь только в отрицательной, бессознательной и софистической форме.

⟨В связи с этим он либо беспрестанно повторяет уверения в *чистоте* своей собственной критики, либо, чтобы отвлечь внимание читателя и своё собственное внимание от *необходимости* решительного объяснения *критики* с её материнским лоном — гегелевской *диалектикой* и немецкой философией вообще, — от необходимости преодоления современной критикой её собственной ограниченности и стихийности, он пытается создать, наоборот, такое впечатление, будто критике приходится иметь дело лишь с некоей ограниченной формой критики вне её — с критикой, остающейся, скажем, на уровне XVIII века, — и с ограниченностью *массы.* И, наконец, когда делаются открытия относительно сущности его собственных философских предпосылок — такие, как открытия *Фейербаха,* — то критический теолог создаёт видимость, будто сделал эти открытия не кто другой, как он сам. Он создаёт эту видимость следующим образом: не будучи в состоянии разработать результаты этих открытий, он, с одной стороны, швыряет эти результаты в виде *готовых лозунгов* в лоб ещё находящимся в плену у философии писателям; с другой стороны, он убеждает себя в том, что по своему уровню он даже возвышается над этими открытиями, с таинственным видом, исподтишка, коварно и скептически оперируя против фейербаховской критики гегелевской *диалектики* теми элементами этой диалектики, которых он ещё не находит в этой критике и которые ему ещё не преподносятся для использования в критически переработанном виде. Сам он не пытается и не в состоянии привести эти элементы в надлежащую связь с критикой, а просто оперирует ими в той форме, которая *свойственна* гегелевской диалектике. Так, например, он выдвигает категорию опосредствующего доказательства против категории положительной истины, начинающей с самой себя. Ведь теологический критик находит вполне естественным, чтобы философы сами *сделали* всё нужное, дабы он мог *болтать* о чистоте и решительности критики, о вполне критической критике, и он мнит себя истинным героем, *преодолевшим философию,* когда он, например, *ощущает,* что тот или иной момент Гегеля отсутствует у Фейербаха, — ибо за пределы ощущения к сознанию теологический критик так и не переходит, несмотря на всё своё спиритуалистическое идолослужение «*самосознанию*» и «*духу*».⟩

Теологическая критика, которая в начале движения была действительно прогрессивным моментом, при ближайшем рассмотрении оказывается в конечном счёте не чем иным, как

выродившимся в *теологическую карикатуру* завершением и следствием старой *философской* и в особенности *гегелевской трансцендентности*. В другом месте я подробно покажу эту историческую Немезиду, этот небезинтересный суд истории, которая предназначает теперь теологию, искони являвшуюся гнилым участком философии, к тому, чтобы на себе самой продемонстрировать отрицательный распад философии, т. е. процесс её гнилостного разложения [179].

⟨А в какой мере, напротив, *фейербаховские* открытия относительно сущности философии всё ещё — по крайней мере для того чтобы *доказать* их — делали необходимым критическое размежевание с философской диалектикой, читатель увидит из самого моего изложения.⟩

ЗАРАБОТНАЯ ПЛАТА

Заработная плата определяется враждебной борьбой между капиталистом и рабочим. Побеждает непременно капиталист. Капиталист может дольше жить без рабочего, чем рабочий без капиталиста. Объединение капиталистов обычно и эффективно, объединение рабочих запрещено и влечёт за собой для них плохие последствия. Кроме того, земельный собственник и денежный капиталист могут присовокупить к своим доходам ещё предпринимательскую прибыль, рабочий же к своему промысловому заработку не может присовокупить ни земельной ренты, ни процентов на капитал. Вот почему так сильна конкуренция среди рабочих. Итак, только для рабочего разъединение между капиталом, земельной собственностью и трудом является неизбежным, существенным и пагубным разъединением. Капитал и земельная собственность могут не оставаться в пределах этой абстракции, труд же рабочего не может выйти за эти пределы.

Итак, для рабочего разъединение между капиталом, земельной рентой и трудом смертельно.

Самой низкой и единственно необходимой нормой заработной платы является стоимость существования рабочего во время работы и сверх этого столько, чтобы он мог прокормить семью и чтобы рабочая раса не вымерла. По Смиту, обычная заработная плата есть самый низкий минимум, совместимый с «простой человечностью» [180], т. е. с животным уровнем существования.

Спрос на людей неизбежно регулирует производство людей, как и любого другого товара. Если предложение значительно превышает спрос, то часть рабочих опускается до нищенского уровня или до голодной смерти. Таким образом, существование рабочего сводится к условиям существования любого другого товара. Рабочий стал товаром, и счастье для него, если ему удаётся найти покупателя. Спрос же, от которого зависит жизнь рабочего, зависит от прихоти богачей и капиталистов. Если предложение количественно превышает спрос, то одна из составных частей цены (прибыль, земельная рента, заработная

плата) выплачивается ниже *цены;* в результате этого соответствующий фактор ценообразования уклоняется от такого применения, и таким путём рыночная цена тяготеет к естественной цене как к некоторому центру. Но, во-первых, рабочему, при значительном разделении труда, труднее всего дать другое направление своему труду, а во-вторых, при подчинённом положении рабочего по отношению к капиталисту, ущерб терпит в первую очередь рабочий.

Итак, при тяготении рыночной цены к естественной цене больше всего и безусловно теряет рабочий. И именно способность капиталиста давать своему капиталу другое направление либо лишает куска хлеба рабочего, ограниченного рамками определённой отрасли труда, либо вынуждает его подчиниться всем требованиям данного капиталиста.

Случайные и внезапные колебания рыночной цены отражаются на земельной ренте меньше, чем на той части цены, которая распадается на прибыль и заработную плату; но и на прибыли они отражаются меньше, чем на заработной плате. В большинстве случаев бывает так, что при повышении заработной платы в каком-нибудь одном месте, в другом она остаётся *прежней,* а в третьем *падает.*

При выигрыше капиталиста рабочий не обязательно выигрывает, при убытке же капиталиста рабочий обязательно вместе с ним теряет. Так, например, рабочий ничего не выигрывает в тех случаях, когда капиталист — благодаря фабричной или торговой тайне, благодаря монополии или благодаря благоприятному местоположению своего земельного участка — держит рыночную цену выше естественной цены.

Далее: *цены на труд гораздо устойчивее, чем цены на средства к жизни.* Зачастую те и другие находятся в обратном отношении друг к другу. В год дороговизны заработная плата падает вследствие сокращения спроса на труд и повышается вследствие роста цен на средства к жизни. Таким образом, одно уравновешивает другое. Но во всяком случае некоторая часть рабочих лишается куска хлеба. В годы дешевизны заработная плата повышается вследствие повышения спроса на труд и падает вследствие падения цен на средства к жизни. Таким образом, одно уравновешивается другим.

Другая невыгодная сторона для рабочего:

Разница в ценах на труд рабочих разных профессий гораздо больше, чем разница в прибылях в разных отраслях приложения капитала. В труде обнаруживается всё природное, духовное и социальное различие индивидуальной деятельности, и поэтому труд вознаграждается различно, тогда как мёртвый капитал всегда шествует одной и той же поступью и равнодушен к *действительным* особенностям индивидуальной деятельности.

Вообще следует заметить, что там, где рабочий и капиталист одинаково терпят ущерб, у рабочего страдает самое его существование, у капиталиста же — лишь барыши его мёртвой маммоны.

Рабочему приходится бороться не только за физические средства к жизни, но и за получение работы, т. е. за возможность осуществления своей деятельности, за средства к этому осуществлению своей деятельности.

Возьмём три основных состояния, в которых может находиться общество, и рассмотрим в них положение рабочего.

1) Если богатство общества приходит в упадок, то больше всех страдает рабочий. Ибо, хотя в счастливом состоянии общества рабочий класс не может выиграть столько, сколько выигрывает класс собственников, «*ни один класс не страдает так жестоко, как класс рабочих, от упадка общественного благосостояния*»[181].

2) Теперь возьмём такое общество, в котором богатство прогрессирует. Это — единственное состояние, благоприятное для рабочего. Здесь среди капиталистов начинается конкуренция. Спрос на рабочих превышает их предложение.

Но, *во-первых:* повышение заработной платы приводит к тому, что рабочие *надрываются за работой.* Чем больше они хотят заработать, тем большим временем вынуждены они жертвовать и, совершенно отказываясь от какой бы то ни было свободы, рабски трудиться на службе у алчности. Тем самым они сокращают продолжительность своей жизни. Это сокращение продолжительности жизни рабочих является благоприятным обстоятельством для рабочего класса в целом, так как благодаря ему непрестанно возникает новый спрос на труд. Этот класс всегда вынужден жертвовать некоторой частью самого себя, чтобы не погибнуть целиком.

Далее: Когда общество находится в процессе прогрессирующего обогащения? При росте капиталов и доходов в стране. Но

α) это возможно лишь благодаря накоплению большого количества труда, ибо капитал есть накопленный труд; следовательно, это возможно лишь благодаря тому, что у рабочего отнимается всё больше и больше продуктов его труда, что его собственный труд всё в большей и большей степени противостоит ему как чужая собственность, а средства его существования и его деятельности всё в большей и большей степени концентрируются в руках капиталиста.

β) Накопление капитала усиливает разделение труда, а разделение труда увеличивает количество рабочих; и наоборот — увеличение количества рабочих усиливает разделение труда, так же как разделение труда увеличивает накопление капиталов. По мере развития этого разделения труда, с одной стороны, и

накопления капиталов, с другой, рабочий всё в большей и большей степени попадает в полную зависимость от работы, и притом от определённой, весьма односторонней, машинообразной работы. Наряду с духовным и физическим принижением его до роли машины, с превращением человека в абстрактную деятельность и в желудок, он попадает всё в бо̀льшую и бо̀льшую зависимость от всех колебаний рыночной цены, от применения капиталов и прихоти богачей. Вместе с тем, в результате количественного увеличения класса людей, живущих только работой, усиливается конкуренция среди рабочих, и следовательно снижается их цена. В фабричной системе это положение рабочего достигает своей высшей точки.

γ) В обществе, благосостояние которого возрастает, только наибогатейшие могут жить на проценты со своих денег. Все прочие вынуждены с помощью своего капитала заниматься каким-нибудь промыслом или вкладывать свой капитал в торговлю. Благодаря этому растёт конкуренция между капиталами, концентрация капиталов возрастает, крупные капиталисты разоряют мелких, и некоторая часть бывших капиталистов переходит в класс рабочих, который вследствие такого прироста частично опять претерпевает снижение заработной платы и попадает в ещё бо̀льшую зависимость от немногих крупных капиталистов. С уменьшением количества капиталистов их конкуренция в погоне за рабочими сходит почти на нет; что же касается рабочих, то по мере роста количества рабочих конкуренция между ними становится всё сильнее, противоестественнее и принудительнее. В силу этого часть рабочей массы опускается до нищенства или до состояния погибающих от голода так же неизбежно, как неизбежно часть средних капиталистов опускается до положения рабочих.

Итак, даже при наиболее благоприятном для рабочего состоянии общества для рабочего неизбежны надрыв в процессе работы и ранняя смерть, принижение рабочего до роли машины, до роли раба капитала, накопление которого противостоит ему как нечто для него опасное, новая конкуренция, голодная смерть или нищенство части рабочих.

Повышение заработной платы порождает в рабочем капиталистическую жажду обогащения, но утолить эту жажду он может лишь путём принесения в жертву своего духа и тела. Повышение заработной платы имеет предпосылкой и следствием накопление капитала; поэтому в результате повышения заработной платы продукт труда противостоит рабочему как нечто всё более и более чуждое. Точно так же и разделение труда делает рабочего всё более и более односторонним и зависимым; оно же порождает конкуренцию не только людей, но и машин. Так как рабочий опустился до роли машины, то машина может

выступить против него в качестве конкурента. И, наконец, подобно тому как накопление капитала увеличивает количество труда, а следовательно и рабочих, так благодаря этому накоплению одно и то же количество труда производит *большее количество продукта;* получается перепроизводство, и дело кончается либо тем, что значительная часть рабочих лишается работы, либо тем, что их заработная плата падает до самого жалкого минимума.

Таковы последствия состояния общества, наиболее благоприятного для рабочего, — состояния, при котором богатство *растёт, прогрессирует.*

Но в конце концов это состояние роста должно когда-нибудь достигнуть своей высшей точки. Каково же тогда будет положение рабочего?

3) «В стране, которая достигла бы последней возможной для неё ступени богатства, и то и другое — и заработная плата и процент на капитал — были бы очень низки. Конкуренция между рабочими в погоне за работой была бы столь велика, что заработная плата свелась бы к тому, чего достаточно для содержания данного количества рабочих, а так как страна к этому времени была бы уже достаточно заселена, то это количество не могло бы увеличиваться» [182].

Что сверх этого количества, было бы обречено на умирание.

Итак, при движении общества по наклонной плоскости вниз — прогрессирующая нищета рабочего; при прогрессе общественного благосостояния — особый, сложный вид нищеты; в обществе, достигшем наибольшего благосостояния, — стационарная нищета.

Но так как, по Смиту, общество не бывает счастливо там, где большинство страдает, — а между тем даже наиболее богатое состояние общества ведёт к такому страданию большинства, — и так как политическая экономия (вообще общество, в котором господствует частный интерес) ведёт к этому наиболее богатому состоянию, то выходит, что целью политической экономии является *несчастье* общества.

Относительно взаимоотношения между рабочим и капиталистом следует ещё заметить, что повышение заработной платы более чем компенсируется для капиталиста сокращением общего количества рабочего времени и что повышение заработной платы и увеличение процента на капитал влияют на цену товаров: первое — как простой процент, второе — как сложный процент.

Теперь станем целиком на точку зрения политико-эконома и сопоставим, следуя ему, теоретические и практические притязания рабочих.

Политико-эконом говорит нам, что первоначально и в соответствии с теорией *весь продукт* труда принадлежит рабочему. Но одновременно с этим он говорит, что в действительности

рабочему достаётся самая малая доля продукта — то, без чего абсолютно нельзя обойтись: лишь столько, сколько необходимо, чтобы он существовал — не как человек, а как рабочий — и плодил не род человеческий, а класс рабов — рабочих.

Политико-экономом говорит нам, что всё покупается на труд и что капитал есть не что иное, как накопленный труд; однако одновременно с этим он говорит, что рабочий не только не может купить всего, но вынужден продавать самого себя и своё человеческое достоинство.

В то время как земельная рента бездеятельного землевладельца в большинстве случаев составляет третью часть продукта земли, а прибыль деятельного капиталиста даже вдвое превышает процент с денег, на долю рабочего приходится в лучшем случае столько, что при наличии у него четырёх детей двое из них обречены на голодную смерть.

Если, согласно политико-экономам, труд есть то единственное, посредством чего человек увеличивает стоимость продуктов природы, а работа человека есть его деятельная собственность, то, согласно той же политической экономии, земельный собственник и капиталист, которые в качестве земельного собственника и капиталиста являются всего лишь привилегированными и праздными богами, всюду одерживают верх над рабочим и диктуют ему законы.

По словам политико-экономов, труд есть единственная неизменная цена вещей; и в то же время нет ничего более подверженного случайностям и ничто другое не претерпевает бо̀льших колебаний, чем цена на труд.

Разделение труда увеличивает производительную силу труда, богатство и утончённость общества, и в то же время оно обрекает рабочего на оскудение и опускание до уровня машины. Труд вызывает накопление капиталов и тем самым рост общественного благосостояния, и в то же время он делает рабочего всё более и более зависимым от капиталиста, усиливает конкуренцию среди рабочих, втягивает рабочего в лихорадочную гонку перепроизводства, за которым наступает столь же сильное падение производства.

Согласно политико-экономам, интерес рабочего никогда не противостоит интересу общества, тогда как в действительности общество всегда и непременно противостоит интересу рабочего.

По словам политико-экономов, интересы рабочих никогда не противостоят интересам общества 1) потому, что повышение заработной платы более чем компенсируется сокращением расходуемого рабочего времени, наряду с прочими выше охарактеризованными последствиями, и 2) потому, что в отношении общества весь валовой продукт есть чистый продукт и только

в отношении частных лиц имеет значение выделение чистого продукта.

А что сам труд — не только при нынешних его условиях, но и вообще постольку, поскольку его целью является лишь увеличение богатства, — оказывается вредным, пагубным, это вытекает из собственных рассуждений политико-экономов, хотя они этого и не замечают.

В соответствии с теорией, земельная рента и прибыль на капитал суть *вычеты* из заработной платы. В действительности же заработная плата есть допускаемый землёй и капиталом вычет на долю рабочего, уступка продукта труда рабочему, труду.

При упадочном состоянии общества больше всех страдает рабочий. Специфической тяжестью испытываемого им гнёта он обязан своему положению как положению рабочего, но гнётом вообще он обязан строю общества.

А при прогрессирующем состоянии общества гибель и обнищание рабочего есть продукт его труда и произведённого им богатства. Иными словами, нищета вытекает из *сущности* самого нынешнего труда.

Наиболее богатое состояние общества, этот идеал, который всё же приблизительно достигается и который по меньшей мере является целью как политической экономии, так и буржуазного общества, есть *стационарная нищета* для рабочих.

Само собой разумеется, что *пролетария*, т. е. того, кто, не обладая ни капиталом, ни земельной рентой, живёт исключительно только трудом, и притом односторонним, абстрактным трудом, политическая экономия рассматривает только как *рабочего*. В силу этого она может выставить положение, что рабочий, точно так же как и всякая лошадь, должен получать столько, чтобы быть в состоянии работать. Она не рассматривает его в безработное для него время, не рассматривает его как человека; это она предоставляет уголовной юстиции, врачам, религии, статистическим таблицам, политике и надзирателю за нищими.

Поднимемся теперь над уровнем политической экономии и поищем в изложенных выше, переданных чуть ли не собственными словами политико-экономов положениях ответа на два вопроса:

1) Какой смысл в ходе развития человечества имеет это сведение большей части человечества к абстрактному труду?

2) Какие ошибки совершают реформаторы en détail *, которые либо хотят *повысить* заработную плату и этим улучшить

---

* — по мелочам. *Ред.*

положение рабочего класса, либо (подобно Прудону) усматривают цель социальной революции в *уравнении* заработной платы?

Труд фигурирует в политической экономии лишь в виде *деятельности для заработка.*

«Можно утверждать, что занятия, которые требуют специфических способностей или более продолжительной предварительной к ним подготовки, в общем стали доходнее; а соответственная заработная плата за механически однообразную деятельность, к которой быстро и легко может приспособиться каждый, при росте конкуренции пала и неизбежно должна была пасть. Но именно *этот* вид труда — при нынешнем состоянии его организации — наиболее распространён. Таким образом, если рабочий первой категории зарабатывает теперь в 7 раз больше, а рабочий второй категории столько же, сколько 50 лет тому назад, то *в среднем* оба зарабатывают, конечно, в 4 раза больше прежнего. Однако если в какой-нибудь стране к первой трудовой категории принадлежит только 1 000, ко второй же — миллион людей, то 999 000 человек живут не лучше, чем им жилось 50 лет тому назад, а если одновременно с этим цены на предметы первой необходимости возросли, то им живётся *хуже* прежнего. И с помощью такого рода поверхностных *средних исчислений* хотят обмануть себя насчёт самого многочисленного класса населения. Кроме того, величина *заработной платы* — это лишь один из моментов при оценке *дохода рабочего*, так как для измерения этого дохода существенное значение имеет ещё обеспеченная *длительность* получения им дохода, а об этом не может быть и речи при анархии так называемой свободной конкуренции с её постоянными колебаниями и периодами застоя. И, наконец, не следует упускать из виду и разницы в обычной продолжительности *рабочего дня* тогда и сейчас. За последние 25 лет, т. е. как раз со времени введения сберегающих труд машин в хлопчатобумажной промышленности, рабочий день английских рабочих этой отрасли промышленности увеличился в результате погони предпринимателей за наживой до 12—16 часов, а удлинение рабочего дня в одной стране и в одной отрасли промышленности должно было — при всюду ещё признаваемом праве неограниченной эксплуатации бедных богатыми — в большей или меньшей мере сказаться и в других местах» (*Шульц*, «Движение производства», стр. 65[183]).

«Однако даже если бы утверждение, что средний доход *всех* классов общества возрос, было настолько же верным, насколько оно в действительности является ошибочным, то всё же могли бы увеличиться различия и *относительное* отставание одних доходов от других и в результате этого могла бы резче выступить противоположность между богатством и бедностью. Ибо именно *в силу того,* что вся продукция возрастает, и в меру её роста растут и потребности, вожделения и притязания, а следовательно может возрастать *относительная* бедность, в то время как *абсолютная* бедность уменьшается. Самоед, потребляющий тюлений жир и прогорклую рыбу, не беден, потому что в его замкнутом обществе у всех имеются одинаковые потребности. Но в *прогрессирующем* государстве, где за какой-нибудь десяток лет совокупная продукция пропорционально к численности населения увеличилась на одну треть, рабочий, зарабатывающий столько же, как и 10 лет тому назад, не остался на прежнем уровне благосостояния, а сделался беднее на одну треть» (там же, стр. 65—66).

Однако политическая экономия видит в рабочем лишь рабочее животное, лишь скотину, потребности которой сведены к самым необходимым физическим потребностям.

«Чтобы народ развивался свободнее в духовном отношении, он не должен быть больше рабом своих физических потребностей, крепостным своего тела. Ему необходимо, следовательно, иметь прежде всего *досуг* для духовной деятельности и духовных наслаждений. Прогресс в деле организации труда даёт возможность выкроить для этого время. Ведь в наши дни, при новых двигателях и усовершенствованных машинах, один рабочий хлопчатобумажной фабрики нередко выполняет работу, для которой раньше требовалось 100 и даже 250—350 рабочих. Аналогичные результаты имеются во всех отраслях производства, потому что к участию в человеческом труде всё в большей и большей мере привлекаются внешние силы природы. Если затрата времени и человеческой силы, необходимая для удовлетворения некоторого количества материальных потребностей, уменьшилась вдвое, то одновременно с этим, без ущерба для физического благосостояния, в той же мере увеличился досуг для духовной деятельности и духовного наслаждения. Но и в отношении распределения добычи, отвоёвываемой нами у старого Кроноса даже в его собственнейшей области, попрежнему всё зависит от слепого несправедливого случая. Во Франции вычислили, что при нынешнем состоянии производства для удовлетворения всех материальных запросов общества было бы достаточно, чтобы каждый работоспособный человек работал в среднем пять часов в день... Несмотря на экономию времени, достигаемую совершенствованием машин, продолжительность рабского труда на фабриках для многочисленного населения лишь возросла» (там же, стр. 67—68).

«Переход от сложного ручного труда предполагает разложение его на простые операции. Но на первых порах только *часть* единообразно повторяемых операций возлагается на машины, другая же часть — на людей. Согласно природе вещей и на основании единодушного опыта можно считать несомненным, что такая постоянно однообразная деятельность столь же вредна для духа, как и для тела. Поэтому при таком *сочетании* машинной работы с простым разделением труда между бо́льшим количеством человеческих рук должны выявиться также и все отрицательные стороны этого разделения. В числе прочего показателем пагубности такого разделения труда служит рост смертности среди фабричных рабочих... Это огромное различие между работой человека *с помощью* машины и его работой *в качестве* машины... не было принято во внимание» (там же, стр. 69).

«Но в будущей жизни народов действующие в машинах слепые силы природы станут нашими рабами и крепостными» (там же, стр. 74).

«На английских прядильных фабриках работает лишь 158 818 мужчин и 196 818 женщин. На каждые 100 рабочих хлопчатобумажных фабрик Ланкастерского графства приходится 103 работницы, а в Шотландии даже 209. На английских льнопрядильных фабриках Лидса на 100 рабочих-мужчин приходилось 147 женщин-работниц; в Друдене и на восточном побережье Шотландии даже 280. На английских шёлкопрядильных фабриках много работниц; на шерстяных фабриках, где требуется бо́льшая физическая сила, преобладают мужчины. На североамериканских хлопчатобумажных фабриках в 1833 г. наряду с 18 593 мужчинами работало не меньше 38 927 женщин. Таким образом, благодаря изменениям в организации труда круг трудовой деятельности женщин расширился... Экономически женщина стала самостоятельнее... Мужской и женский пол приблизились друг к другу в социальном отношении» (там же, стр. 71—72).

«На английских прядильнях с паровыми и водяными двигателями в 1835 г. работало 20 558 детей в возрасте 8—12 лет, 35 867 в возрасте 12—13 и, наконец, 108 208 в возрасте 13—18 лет... Правда, дальнейшие успехи механики, всё в большей мере освобождающие человека от однообразных трудовых операций, действуют в направлении к постепенному устранению этого зла. Однако быстрым успехам механизации мешает

как раз то обстоятельство, что капиталисты имеют возможность эксплуатировать — вплоть до изнашивания — рабочую силу низших классов, даже их детворы, и это для них легче и обходится им дешевле, чем использование ресурсов механики» (там же, стр. 70—71).

«Лорд Брум бросает рабочим клич: «Станьте капиталистами!»... Беда в том, что миллионы людей могут добыть себе скудные средства к жизни лишь путём напряжённой работы, разрушающей организм, калечащей человека в нравственном и умственном отношении, и что им приходится считать за счастье получение даже *такой,* гибельной для них, работы» (там же, стр. 60).

«Итак, чтобы жить, люди, не имеющие собственности, вынуждены прямо или косвенно поступать *на службу* к собственникам, т. е. ставить себя в зависимость от них» (Пеккёр, «Новая теория социальной экономии» и т. д., стр. 409) [184].

«*Домашние слуги* — на *жалованье;* у *рабочих* — *заработная плата;* у *служащих* — *оклад,* или *содержание*» (там же, стр. 409—410).

«Сдавать внаём свой труд», «ссужать свой труд под проценты», «работать вместо другого», с одной стороны.

«Сдавать внаём объект труда», «ссужать объект труда под проценты», «заставлять другого работать вместо себя», с другой стороны (там же, стр. 411).

«Этот экономический строй обрекает людей на занятия столь отвратительные, на деградацию столь безотрадную и горькую, что быт дикарей по сравнению с этим кажется царской жизнью» (там же, стр. 417—418).

«Продажа собственного тела неимущими во всевозможных её формах» (стр. 421—422). Собиратели старого тряпья.

Ч. Лаудон в книге «Разрешение проблемы народонаселения и пропитания», Париж, 1842 [185], исчисляет количество проституток в Англии в 60—70 тысяч. Столь же велико количество «женщин сомнительной нравственности» (стр. 228).

«Средняя продолжительность жизни этих несчастных бездомных созданий с момента их вступления на путь порока — примерно 6—7 лет. Таким образом, чтобы количество проституток держалось на уровне 60—70 тысяч, в Соединённом королевстве этому гнусному ремеслу ежегодно должны посвящать себя не менее 8—9 тысяч новых женщин, примерно по 24 новых жертвы изо дня в день, или в среднем по *одной* в час; если та же пропорция имеет место на всём земном шаре, то общее количество этих несчастных должно постоянно держаться на уровне 1,5 миллиона» (там же, стр. 229).

«Нищее народонаселение растёт одновременно с ростом его нищеты; на крайней ступени обнищания человеческие существа теснятся в наибольшем количестве, оспаривая друг у друга право страдать... В 1821 г. население Ирландии исчислялось в 6 801 827 человек. В 1831 г. оно возросло до 7 764 010 человек, т. е. увеличилось на 14% за 10 лет. В Ленстере, провинции наиболее зажиточной, население увеличилось лишь на 8%, тогда как в Конноте, провинции наиболее нищенской, прирост населения достиг 21% («Извлечение из опубликованных в Англии статистических исследований об Ирландии». Вена, 1840)». *Бюре,* «О нищете» и т. д., том I, стр. 36—37 [186]. Политическая экономия рассматривает труд абстрактно, как вещь; «труд есть товар»; если цена высока, значит спрос на товар очень велик; если цена низка, значит предложение очень велико; «цены на труд как на товар должны всё больше и больше падать»; к этому вынуждает частью конкуренция между капиталистом и рабочим, частью конкуренция среди рабочих. «Рабочее население, продающее труд, силою вещей вынуждено довольствоваться самой ничтожной долей

продукта... Теория труда-товара, разве это не теория замаскированного рабства?» (там же, стр. 43). «Почему же в труде усмотрели лишь меновую стоимость?» (там же, стр. 44). Крупные предприятия покупают преимущественно труд женщин и детей, потому что он обходится дешевле труда мужчин (там же). «Положение рабочего перед лицом того, кто использует его труд, не есть положение *свободного продавца*... Капиталист всегда волен использовать труд, рабочий же всегда вынужден его продавать. Стоимость труда совершенно уничтожается, если он не продаётся каждое мгновение. Труд не поддаётся ни накоплению, ни даже сбережению — в отличие от подлинных товаров. Труд — это жизнь, а жизнь, если её не обменивать ежедневно на пищу, чахнет и скоро гибнет. Итак, для того чтобы жизнь человека была товаром, надо допустить рабство» (там же, стр. 49—50). Таким образом, если труд есть товар, то это — товар с самыми злосчастными свойствами. Но, даже согласно основным положениям политической экономии, труд не есть товар, так как он не является «*свободным результатом свободной сделки*». Существующий экономический строй «понижает одновременно и цену и вознаграждение за труд, он совершенствует рабочего и унижает человека» (там же, стр. 52—53). «Промышленность стала войной, а торговля — игрой» (там же, стр. 62).

Одни только машины, перерабатывающие хлопок, выполняют (в Англии) работу 84 000 000 работников ручного труда [там же, стр. 193].

До сих пор промышленность находилась в состоянии завоевательной войны; «она расточала жизнь людей, образующих её армию, столь же хладнокровно, как и великие завоеватели. Целью её было обладание богатством, а не счастье людей» (Бюре, цит. соч., стр. 20). «Эти интересы» (т. е. интересы экономические), «будучи свободно предоставлены самим себе... неизбежно должны столкнуться друг с другом; у них нет иного арбитра кроме войны, а приговоры, выносимые войной, обрекают одних на поражение и смерть, чтобы обеспечить другим победу... Наука ищет порядка и равновесия в столкновении противоположных сил: *непрерывная война* есть, по её мнению, единственный способ добиться мира; эта война называется конкуренцией» (там же, стр. 23).

«Чтобы успешно вести промышленную войну, нужны многочисленные армии, которые можно было бы сосредоточить в одном пункте и бросать в бой, не считаясь с потерями. Солдаты этой армии выносят возлагаемые на них тяготы не из чувства преданности или долга; они делают это лишь для того, чтобы уйти от неизбежно грозящего им голода. Ни привязанности, ни признательности к своим командирам у них нет. Командиры эти не питают к своим подчинённым никаких благожелательных чувств. Для них эти подчинённые — не люди, а лишь орудия производства, которые должны приносить как можно больше дохода с возможно меньшими издержками. Эти скопления рабочих, всё более и более теснимые, не имеют даже уверенности в том, что их всегда будут использовать; промышленность, собравшая их вместе, даёт им жить лишь тогда, когда она в них нуждается; а как только она может обойтись без них, она, не задумываясь, предоставляет их собственной участи; и рабочие вынуждены предлагать свою личность и свою силу по той цене, которую им готовы дать. Чем продолжительнее, мучительнее и отвратительнее возлагаемая на них работа, тем хуже она оплачивается; иной раз видишь рабочих, которые, работая с непрерывным напряжением по 16 часов в сутки, едва покупают себе этим право не умереть с голоду» (там же, стр. 68—69).

«Мы убеждены — и это наше убеждение разделяют уполномоченные по обследованию условий жизни ручных ткачей, — что крупные промышленные города растеряли бы в короткий срок своё рабочее население, если бы из соседних деревень не было бы непрерывного притока здоровых людей, свежей крови» (там же, стр. 362).

ПРИБЫЛЬ НА КАПИТАЛ

1) КАПИТАЛ

1) На чём зиждется *капитал,* т. е. частная собственность на продукты чужого труда?

«Если даже капитал не восходит к грабежу или мошенничеству, то всё же необходима помощь законодательства, чтобы освятить наследование» (*Сэй*, том I, стр. 136, примечание [187]).

Как человек становится собственником производительных фондов? Как он становится собственником продуктов, производимых с помощью этих фондов?

На основании *положительного права* (*Сэй,* том II, стр. 4).

Что приобретают люди вместе с капиталом, например с наследованием крупного состояния?

«Человек, наследующий крупное состояние, непосредственно не приобретает тем самым политической власти. Та сила, которая непосредственно и прямо переходит к нему с этим владением, есть *сила покупательная*, право распоряжаться всем трудом других или всем продуктом их труда, имеющимся в данное время на рынке» (Смит, том I, стр. 61).

Итак, капитал есть *командная власть* над трудом и его продуктами. Капиталист обладает этой властью не благодаря своим личным или человеческим свойствам, а лишь как *собственник* капитала. Его сила есть *покупательная* сила его капитала, против которой ничто не может устоять.

В дальнейшем мы увидим, во-первых, как капиталист с помощью своего капитала осуществляет свою командную власть над трудом, а затем мы увидим и командную власть капитала над самим капиталистом.

Что такое капитал?

«Определённое количество *накопленного* и отложенного про запас *труда*» (Смит, том II, стр. 312).

Капитал есть *накопленный труд.*

2) *Фондом* [*fonds,* stock] является любое накопление продуктов земли и промышленного труда. Фонд именуется *капиталом* лишь в том случае, если он приносит своему владельцу доход, или прибыль (Смит, том II, стр. 191).

2) ПРИБЫЛЬ НА КАПИТАЛ

Прибыль на капитал, или *доход с капитала*, совершенно отлична от *заработной платы*. Различие между ними сказывается двояким образом: во-первых, прибыль на капитал определяется всецело стоимостью вложенного капитала, хотя труд по надзору и управлению при различных капиталах может быть одинаков. Вдобавок к этому, на крупных фабриках весь этот труд доверен главному приказчику, чей оклад отнюдь не пропорционален тому капиталу, за функционированием которого он следит. Несмотря на то, что в данном случае труд собственника сводится почти к нулю, собственник требует себе прибыли в соответствии с величиной своего капитала (Смит, том I, стр. 97—99).

На каком основании капиталист требует соблюдения такой пропорции между прибылью и капиталом?

Для него не представляло бы *интереса* использовать рабочих, если бы от продажи их изделий он не ожидал получить больше того, что необходимо для возмещения фондов, авансированных им на заработную плату; и для него не представляло бы *интереса* применять крупную, а не мелкую сумму фондов, если бы его прибыль не была прямо пропорциональна размеру вложенного капитала (Смит, том I, стр. 96—97).

Итак, капиталист извлекает прибыль, начисляя её, во-первых, на заработную плату, а во-вторых, на авансированное сырьё.

Каково же соотношение между прибылью и капиталом?

Если уже трудно определить обычную среднюю норму заработной платы в данном месте и в данное время, то ещё труднее определить среднюю прибыль на капитал. Изменения в ценах товаров, с которыми имеет дело капитал, удача или неудача его соперников и клиентов, тысячи других случайностей, которым подвержены товары как при перевозке, так и на складах, — всё это обусловливает ежедневные, чуть ли не ежечасные изменения в прибыли (Смит, том I, стр. 179—180). При всей невозможности с точностью определить размеры прибылей на капиталы, представление о них можно себе всё же составить на основании *денежного процента*. Если, имея деньги, можно путём их применения получить большую прибыль, то за право пользования ими выплачиваются большие проценты; если же прибыль невелика, то и процент бывает невелик (Смит, том I, стр. 181). Пропорция, обязательно соблюдаемая между обычной нормой процента и нормой чистой прибыли, неизбежно меняется с возрастанием или падением прибыли. В Великобритании исчисляют в двойном размере по сравнению с процентом то, что торговые люди именуют *честной*, *умеренной*, *разумной прибылью*; все эти выражения означают лишь одно, что это — *средняя и обычная прибыль* (Смит, том I, стр. 198).

Какова *самая низкая* норма прибыли? Какова *самая высокая?*

Самая низкая норма обычной прибыли на капитал всегда должна быть *несколько выше* того, что необходимо для возмещения случайных потерь, которым подвержено любое применение капитала. Этот излишек и есть собственно прибыль, или чистый доход. Точно так же обстоит дело и с самой низкой нормой процента (Смит, том I, стр. 196).

Наивысшая норма, до которой могут подняться обычные прибыли, есть та норма, которая в большинстве товаров *целиком поглощает земельную ренту* и сводит заработную плату, содержащуюся в поставляемом

товаре, к *самой низкой цене,* к простому поддержанию жизни рабочего во время работы. Пока рабочего используют на работе, его всегда приходится так или иначе кормить; земельная же рента может совсем отпасть. Пример: в Бенгалии агенты Ост-Индской торговой компании (Смит, том I, стр. 197—198).

Кроме всех выгод незначительной конкуренции, которые капиталист вправе *использовать* в данном случае, он может, не нарушая благопристойности, держать рыночную цену выше уровня естественной цены:

Во-первых, с помощью *торговой тайны,* когда рынок очень удалён от тех, кто сбывает на нём свои товары; в этом случае можно держать в тайне имевшее место изменение цен — их повышение выше естественного уровня. Это соблюдение тайны ведёт к тому, что другие капиталисты не бросают своих капиталов в данную отрасль.

Затем, с помощью *фабричной тайны,* дающей возможность капиталисту при меньших издержках производства поставлять свой товар по той же цене или даже дешевле своих конкурентов, получая при этом бо́льшую прибыль. — (Обман с помощью соблюдения тайны не безнравственен? Биржевая торговля.) — *Далее:* там, где производство связано с определённой местностью (например, ценные вина) и никогда не может удовлетворить *эффективный спрос. И наконец:* в результате *монополий* отдельных лиц и компаний. Монопольная цена достигает пределов возможного (*Смит,* том I, стр. 120—124).

Другие случайные причины, могущие повысить прибыль на капитал: приобретение новых территорий или появление новых отраслей торговли нередко даже в богатой стране увеличивает прибыль на капитал, поскольку это отвлекает часть капиталов из старых отраслей торговли, смягчает конкуренцию, уменьшает количество выбрасываемых на рынок товаров, цены которых в результате этого повышаются; торгующие этими товарами могут в таком случае оплачивать денежные ссуды более высокими процентами (Смит, том I, стр. 190).

Чем большей обработке подвергается товар в качестве объекта мануфактуры, тем больше возрастает та часть цены, которая распадается на заработную плату и прибыль, по сравнению с той её частью, которая составляет земельную ренту. По мере того как этот товар подвергается всё дальнейшей и дальнейшей обработке, не только увеличивается последовательный ряд прибылей, но и каждая последующая прибыль становится больше прибыли, полученной на предыдущей стадии, потому что капитал, с которого она получается, становится необходимым образом всё больше. Капитал, занимающий ткачей, всегда должен быть больше капитала, занимающего прядильщиков, потому что он не только замещает этот последний капитал с его прибылями, но кроме того выплачивает ещё заработную плату ткачей, а прибыли всегда должны находиться в определённой пропорции к капиталу (том I, стр. 102—103).

Таким образом, возрастание доли человеческого труда в продукте природы при его обработке и переработке увеличивает не заработную плату, а отчасти количество приносящих прибыль капиталов, отчасти же величину каждого последующего капитала по сравнению с предыдущим.

О выгоде, извлекаемой капиталистом из разделения труда, речь будет ниже.

Капиталист выигрывает двояко: во-первых, от разделения труда, во-вторых, вообще от возрастания доли человеческого

труда в продукте природы. Чем больше доля, внесённая в товар человеком, тем больше прибыль от мёртвого капитала.

В одном и том же обществе средняя норма прибылей на капитал гораздо ближе к единому уровню, чем заработная плата различных видов труда (том I, стр. 228). При различных применениях капитала обычная норма прибыли меняется в зависимости от большей или меньшей обеспеченности возврата капитала. Норма прибыли повышается вместе с риском, хотя и не совсем в точной пропорции (там же, стр. 226—227).

Само собой разумеется, что прибыли на капитал возрастают также и в результате облегчения или удешевления средств обращения (например, бумажные деньги).

3) ГОСПОДСТВО КАПИТАЛА НАД ТРУДОМ И МОТИВЫ КАПИТАЛИСТА

Единственный мотив, побуждающий владельца капитала поместить капитал именно в земледелие или именно в промышленность или именно в такую-то особую отрасль оптовой или розничной торговли, это — погоня за прибылью. Ему никогда не приходит в голову исчислять, сколько *производительного труда* приведёт в движение каждый из этих различных способов применения капитала или насколько он увеличит стоимость годового продукта земель и труда в его стране (*Смит,* том II, стр. 400—401).

Для капиталиста самым полезным применением капитала будет то его применение, которое приносит ему при одинаковой надёжности наибольшую прибыль. Это применение не всегда будет самым полезным для общества. Самым полезным является то применение капитала, которое направлено на извлечение пользы из производительных сил природы (*Сэй,* том II, стр. 130—131).

Важнейшие трудовые операции регулируются и направляются по планам и расчётам тех, кто вкладывает капитал. А целью, которую они себе ставят во всех этих планах и операциях, является *прибыль.* Норма же прибыли не возрастает, как земельная рента и заработная плата, вместе с ростом общественного благосостояния и не падает, как они, вместе с упадком общества. Наоборот, эта норма естественным образом низка в богатых странах и высока в бедных; и нигде она не бывает столь высока, как в тех странах, которые наиболее быстро мчатся к полному разорению. Следовательно, интерес этого класса не находится в такой связи с общими интересами общества, в какой находятся интересы двух других классов... Особые интересы тех, кто занимается той или иной особой отраслью торговли или промышленности, в некотором отношении всегда отличны от интереса публики, а зачастую даже ему враждебно противоположны. Купец всегда заинтересован в расширении рынка и в ограничении конкуренции продавцов... Это — тот класс людей, чьи интересы никогда не будут точно совпадать с интересами общества, тот класс людей, который вообще заинтересован в обмане публики и старается обложить её данью (Смит, том II, стр. 163—165).

4) НАКОПЛЕНИЕ КАПИТАЛОВ И КОНКУРЕНЦИЯ СРЕДИ КАПИТАЛИСТОВ

Количественный рост капиталов, повышающий заработную плату, имеет тенденцию уменьшать прибыль капиталистов в результате *конкуренции* между капиталистами (Смит, том I, стр. 179).

«Если, например, в каком-либо городе капитал, нужный для бакалейного дела, оказывается поделённым между двумя бакалейщиками, то

благодаря конкуренции каждый из них будет продавать дешевле, чем в том случае, когда этот капитал находится в руках одного человека; а если капитал поделён между двадцатью лицами, то конкуренция будет тем действеннее, и будет тем меньше возможности договориться им между собой насчёт повышения цен на их товары» (Смит, том II, стр. 372—373).

Так как мы уже знаем, что монопольные цены достигают пределов возможного, так как интерес капиталистов, даже согласно общераспространённой политико-экономической точке зрения, враждебно противостоит интересу общества и так как повышение прибыли на капитал оказывает на цену товара действие, аналогичное действию сложных процентов (Смит, том I, стр. 199—201), — то *конкуренция* есть единственное средство защиты против капиталистов; по словам политико-экономов, она благодетельно влияет и на повышение заработной платы и на дешевизну товаров в интересах потребляющей публики.

Однако конкуренция возможна лишь благодаря тому, что капиталы увеличиваются, и притом во многих руках. Появление множества капиталов возможно лишь благодаря многостороннему накоплению, так как капитал образуется вообще лишь благодаря накоплению, а многостороннее накопление неизбежно превращается в одностороннее. Конкуренция между капиталами увеличивает накопление капиталов. Накопление, которое при господстве частной собственности является *концентрацией* капитала в руках немногих, есть вообще необходимое следствие, если капиталы предоставлены своему естественному течению; а посредством конкуренции это естественное назначение капитала как раз и прокладывает себе свободный путь.

Мы слышали, что прибыль на капитал пропорциональна его размерам. Поэтому даже если на первых порах совершенно отвлечься от преднамеренной конкуренции, крупный капитал накопляется, в соответствии со своей величиной, быстрее, чем мелкий.

Итак, уже совершенно независимо от конкуренции, накопление крупного капитала происходит гораздо быстрее, чем накопление мелкого. Но проследим ход вещей дальше.

С ростом капиталов уменьшаются в силу конкуренции прибыли на капитал. Таким образом, страдает в первую очередь мелкий капиталист.

Рост капиталов и наличие большого количества капиталов имеют своей предпосылкой прогрессирующее богатство страны.

«В стране, достигшей очень высокой ступени богатства, обычная норма прибыли столь мала, что процент, который эта прибыль позволяет выплачивать, слишком низок, чтобы на него мог жить кто-либо, кроме самых богатых людей. Поэтому все люди среднего достатка вынуждены сами пускать в ход свой капитал, применяя его в каком-либо деле или участвуя в какой-либо отрасли торговли» (Смит, том I, стр. 196—197).

Такое состояние есть излюбленное состояние для политической экономии.

«Соотношение между суммой капиталов и суммой доходов повсюду определяет соотношение между трудолюбием и праздностью: везде, где преобладают капиталы, там господствует трудолюбие; везде, где преобладают доходы, там господствует праздность» (Смит, том II, стр. 325).

Как же обстоит дело с применением капитала в обстановке возросшей конкуренции?

«С умножением капиталов количество фондов для процентных ссуд должно всё время расти. С умножением таких фондов денежный процент уменьшается, 1) потому что рыночная цена всех вещей падает по мере возрастания их количества и 2) потому что *с умножением капиталов в стране становится всё труднее* найти выгодное применение новому капиталу. Между различными капиталами возникает конкуренция, причём владелец одного капитала прилагает всевозможные усилия, чтобы завладеть делом, которое захвачено другим капиталом. Но в большинстве случаев он не может надеяться на вытеснение этого другого капитала, если не предложит своим клиентам более выгодных условий. Ему приходится не только продавать вещь по более низкой цене, но и нередко, чтобы найти случай для продажи, дороже её покупать. Чем больше фондов предназначается для содержания производительного труда, тем сильнее спрос на труд: рабочие легко находят работу, а капиталисты наталкиваются на затруднения в поисках рабочих. Конкуренция капиталистов вызывает рост заработной платы и падение прибыли» (Смит, том II, стр. 358—359).

Таким образом, мелкому капиталисту приходится выбирать одно из двух: 1) либо проедать свой капитал, так как он не может уже жить на проценты, и, следовательно, перестать быть капиталистом; 2) либо самому завести дело, продавать свой товар дешевле и покупать дороже, чем это делает более богатый капиталист, и выплачивать более высокую заработную плату. А так как рыночная цена благодаря уже имеющейся, согласно предположению, сильной конкуренции и без того весьма низка, то мелкий капиталист разоряется. Если, наоборот, крупный капиталист хочет устранить с пути мелкого, то по сравнению с последним на его стороне имеются все те преимущества, которые присущи капиталисту как капиталисту по сравнению с рабочим. Меньшие размеры прибыли компенсируются для него большей величиной капитала, и он даже может выносить временные убытки до тех пор, пока более мелкий капиталист не разорится и он не освободится от его конкуренции. Так накопляет он у себя прибыли мелкого капиталиста.

Далее: крупный капиталист закупает всегда дешевле мелкого, потому что его закупки носят более массовый характер. Поэтому он может без ущерба для себя продавать дешевле.

Но если падение ссудного процента превращает средних капиталистов из рантье в предпринимателей, то и наоборот: рост количества предпринимательских капиталов и обусловленное этим уменьшение прибыли вызывает падение ссудного процента.

«Одновременно с уменьшением дохода, который можно извлечь из применения капитала, уменьшается необходимым образом и та цена, которую можно платить за пользование этим капиталом» (*Смит,* том II, стр. 359).

«Чем больше возрастают богатство, промышленность, народонаселение, тем больше падает ссудный процент, а следовательно и прибыль с капиталов; тем не менее сами капиталы продолжают расти, и притом быстрее прежнего, несмотря на уменьшение прибылей. Крупный капитал, хотя и с малыми прибылями, возрастает, как общее правило, гораздо быстрее мелкого капитала с крупными прибылями. Деньги делают деньги, говорит пословица» (Смит, том I, стр. 189).

Если же этому крупному капиталу противостоят мелкие капиталы с малыми прибылями, как это имеет место при предположенном нами состоянии сильной конкуренции, то он их целиком и полностью раздавит.

При такой конкуренции необходимым следствием является общее ухудшение качества товаров, фальсификация, подделка, массовое отравление, как это наблюдается в крупных городах.

Важным обстоятельством в конкуренции крупных и мелких капиталов является, далее, соотношение между *основным капиталом* и *капиталом оборотным.*

«*Оборотный капитал* — это капитал, применяемый при производстве предметов питания, в мануфактуре или в торговле. Этот капитал не приносит своему владельцу дохода, или прибыли, пока он остаётся в его владении или пока он сохраняет свою прежнюю форму. Он постоянно выходит из его рук в какой-нибудь одной определённой форме, чтобы вернуться уже в другой форме, и приносит прибыль только благодаря такому обращению, или таким последовательным превращениям. *Основной капитал* — это тот капитал, который вкладывается в мелиорацию земель, в закупку машин, инструментов, ремесленных орудий и т. п.» (*Смит,* том II, стр. 197—198).

«Любая экономия в расходах по поддержанию основного капитала означает рост чистой прибыли. Совокупный капитал каждого предпринимателя необходимым образом подразделяется на его основной капитал и капитал оборотный. Если общая сумма совокупного капитала остаётся неизменной, то одна его часть будет тем меньше, чем больше другая. Оборотный капитал расходуется на сырьё и заработную плату и приводит в движение производство. Таким образом, любая экономия по части основного капитала, не уменьшающая производительной силы труда, увеличивает фонд, приводящий в движение производство» (*Смит,* том II, стр. 226).

Уже с самого начала видно, что отношение основного капитала к оборотному для крупного капиталиста складывается гораздо более благоприятно, чем для более мелкого. Очень крупному банкиру нужно основного капитала лишь немногим больше, чем очень мелкому: и у того и у другого основной капитал сводится к затратам на банкирскую контору. Орудия производства крупного землевладельца множатся отнюдь не пропорционально размерам его земельной площади. Точно так же и кредит, которым располагает крупный капиталист преимущественно перед мелким, представляет собой тем бо́льшую

экономию основного капитала, а именно денег, которые ему всегда нужно иметь наготове. И, наконец, понятно само собой, что там, где промышленный труд достиг высокой ступени развития, т. е. там, где почти весь ручной труд стал трудом фабричным, там мелкому капиталисту всего его капитала не хватает уже для одного того, чтобы иметь необходимый основной капитал *.

Вообще при накоплении крупных капиталов имеет место также и соответственная концентрация и упрощение основного капитала по сравнению с более мелкими капиталистами. Крупный капиталист вводит для себя своего рода организацию орудий труда.

«Точно так же и в сфере промышленности каждая мануфактура и каждая фабрика является уже более обширным сочетанием более или менее крупного вещественного богатства с многочисленными и многообразными интеллектуальными способностями и техническими сноровками ради *общей* цели производства... Там, где законодательство охраняет незыблемость крупных масс земельной собственности, избыток растущего населения рвётся к промысловой работе, и в результате получается, как мы это видим в Великобритании, что главным образом в сфере промышленности скапливаются крупные массы пролетариев. Там же, где законодательство допускает непрерывный раздел земли, как это имеет место во Франции, там множится количество мелких и задолжавших собственников, которые в процессе дальнейшего дробления земельных участков попадают в класс нуждающихся и недовольных. Когда, наконец, это дробление и задолженность достигают особенно высокой степени, крупное землевладение вновь поглощает мелкое, подобно тому как крупная промышленность уничтожает мелкую; а поскольку опять образуются более или менее крупные комплексы поместий, вся та масса неимущих рабочих, которая не требуется безоговорочно для обработки земли, опять-таки устремляется в промышленность» (Шульц, «Движение производства», стр. 58—59).

«Свойства товаров одного и того же рода изменяются в результате изменений в способе производства, особенно в результате применения машин. Лишь в результате выключения человеческой силы появилась возможность из одного фунта хлопка стоимостью в 3 шиллинга 8 пенсов получать 350 мотков пряжи длиною в 167 английских или в 36 немецких миль, стоимостью в 25 гиней» (там же, стр. 62).

«В среднем цены на хлопчатобумажные изделия в Англии за последние 45 лет снизились на $^{11}/_{12}$, и то количество фабриката, за которое ещё в 1814 г. платили 16 шиллингов, теперь стоит, согласно вычислениям Маршалла, 1 шиллинг 10 пенсов. Бо́льшая дешевизна промышленных продуктов увеличила как потребление внутри страны, так и сбыт на внешнем рынке; в связи с этим в Великобритании количество рабочих хлопчатобумажной промышленности после введения машин не только не уменьшилось, но и увеличилось с сорока тысяч до полутора миллионов. Что же касается дохода промышленных предпринимателей и рабочих, то вследствие роста конкуренции среди фабрикантов прибыль их, в сопоставлении с количеством поставляемой ими продукции, необходимым образом уменьшилась. За годы 1820—1833 валовая прибыль фабрикантов в Манчестере

* В этом месте рукописи рукою Маркса сделана приписка на французском языке: «Известно, что сельскохозяйственные работы в крупном земельном хозяйстве занимают обычно лишь небольшое количество рук». *Ред.*

на одном куске ситца уменьшилась с 4 шиллингов $1^1/_3$ пенса до 1 шиллинга 9 пенсов. Но для возмещения этой потери объём производства был увеличен в ещё большей степени. В результате этого в отдельных отраслях промышленности временами наступает перепроизводство; возникают частые банкротства, вследствие которых *внутри* класса капиталистов и хозяев труда происходит неустойчивое колебание и шатание собственности, отбрасывающее некоторую часть экономически разорённых собственников в ряды пролетариата; зачастую при этом внезапно возникает необходимость приостановки или сокращения работы, что всегда очень тяжело отражается на классе наёмных рабочих» (там же, стр. 63).

«Сдавать внаём свой труд — значит положить начало своему рабству; сдавать внаём объект труда — значит утвердить свою свободу... Труд — это человек, в объекте же труда, наоборот, нет ничего от человека» (*Пеккёр,* «Теория социальной экономии» и т. д., стр. 411—412).

«Элемент *материя,* который никак не может создать богатства без другого элемента, *труда,* приобретает магическое свойство плодовитости для них *, как если бы они своими собственными действиями вложили в неё этот второй необходимый элемент» (там же).

«Если предположить, что ежедневный труд рабочего приносит ему в среднем 400 франков в год и что этой суммы достаточно для каждого взрослого, чтобы жить, удовлетворяя самые необходимые потребности, то выходит, что любой обладатель годового дохода в 2 000 франков в виде процентов, арендной платы, квартирной платы и т. д. косвенно заставляет работать на себя 5 человек; 100 000 франков ренты представляют труд 250 человек, а 1 000 000 франков — труд 2 500 человек» (там же, стр. 412—413), — и, следовательно, 300 000 000 франков (Луи-Филипп) — труд 750 000 рабочих.

«Человеческий закон дал собственникам право пользоваться и злоупотреблять своей собственностью, т. е. делать всё, что им угодно, с любыми объектами труда... Закон отнюдь не обязывает их всегда и во-время предоставлять работу тем, кто не имеет собственности, или выплачивать им всегда достаточную заработную плату и т. д.» (там же, стр. 413). «Полная свобода определения характера производства, его количества, его качества, его своевременности, полная свобода потребления богатств, распоряжения объектами всякого труда. Каждый волен обменивать свою вещь, как ему заблагорассудится, учитывая только свой собственный индивидуальный интерес» (там же, стр. 413).

«Конкуренция является лишь выражением произвольного обмена, который в свою очередь есть ближайшее и логическое следствие индивидуального права пользоваться и злоупотреблять орудиями любого производства. Эти три экономические момента, составляющие по сути дела единое целое — право пользования и злоупотребления, свобода обмена и произвольная конкуренция, — влекут за собой такие последствия: каждый производит что ему угодно, как ему угодно, когда ему угодно, где ему угодно; производит хорошо или производит плохо, слишком много или недостаточно, слишком рано или слишком поздно, слишком дорого или слишком дёшево; никто не знает, удастся ли ему продать, как он продаст, когда он продаст, где он продаст, кому он продаст. Точно так же обстоит дело и с закупками. Производителю не известны ни потребности, ни ресурсы, ни спрос, ни предложение. Он продаёт, когда он хочет и когда он может, где ему угодно, кому угодно, по угодной ему цене. Точно так же он и покупает. Во всём этом он всегда является игрушкой случая, рабом закона, продиктованного более сильным, тем, кто менее стеснён в своих действиях, тем, кто побогаче... В то время как в одном пункте имеется недостаток богатства, в другом пункте наблюдается избыток и расточи-

* Для тех, кто владеет этой материей, этим объектом труда. *Ред.*

тельство. В то время как один производитель продаёт много или очень дорого и с огромной прибылью, другой не продаёт ничего или продаёт себе в убыток... Предложение не знает спроса, а спрос не знает предложения. Вы производите, полагаясь на вкус и моду, которые наблюдаются среди потребителей; но когда вы изготовили соответствующий товар, то оказывается, что эта их фантазия уже миновала и их помыслы прикованы теперь к другого рода продукту... Неизбежные следствия всего этого — непрерывность и универсальность банкротств; просчёты, внезапное разорение и неожиданное обогащение; торговые кризисы, закрытие предприятий, периодическое переполнение рынка товарами или товарный голод; неустойчивость и падение заработной платы и прибылей; потеря или чудовищное расточение богатств, времени и усилий на арене ожесточённой конкуренции» (там же, стр. 414—416).

Рикардо в своей книге (земельная рента): нации суть лишь производственные мастерские; человек есть машина для потребления и производства; человеческая жизнь — капитал; экономические законы слепо управляют миром. Для Рикардо люди — ничто, продукт — всё. В 26-й главе французского перевода говорится: «Человеку, имеющему капитал в 20 000 франков, приносящий ему ежегодно 2 000 франков прибыли, совершенно безразлично, доставляет ли его капитал занятие для 100 или для 1 000 человек... Не таков ли также и реальный интерес целой нации? Если только её чистый реальный доход, её рента и прибыль, не изменяется, то не имеет никакого значения, состоит ли эта нация из 10 или из 12 миллионов жителей». «Поистине, говорит г-н де Сисмонди (том II, стр. 331), остаётся только пожелать, чтобы король, оставшись в полном одиночестве на своём острове, поворачивая всё время рукоятку, заставлял автоматы выполнять всю работу в Англии» [188].

«Хозяин, покупающий труд рабочего по цене столь низкой, что её едва хватает рабочему для удовлетворения наиболее настоятельных потребностей, не виновен ни в недостаточности заработной платы, ни в чрезмерной продолжительности работы: он сам повинуется тому закону, который он навязывает другим... Источником нищеты являются не столько люди, сколько сила вещей» (Бюре, цит. соч., стр. 82).

«В Англии есть много местностей, где жителям не хватает капиталов для надлежащего возделывания своих земель. Значительная часть шерсти из южных графств Шотландии должна совершать длинное сухопутное путешествие по плохим дорогам, чтобы перерабатываться в Йоркшире, потому что на месте её производства отсутствуют капиталы для мануфактуры. В Англии существует много мелких фабричных городов, жителям которых не хватает капитала для перевозки их промышленного продукта на отдалённые рынки, где этот продукт находит спрос и потребителей. Имеющиеся здесь купцы являются лишь агентами более богатых купцов, проживающих в тех или других крупных торговых городах» (*Смит,* том II, стр. 382).

«Чтобы увеличить стоимость годового продукта земли и труда, нет другого способа как: либо увеличить *количество производительных рабочих,* либо повысить *производительность труда тех рабочих,* которые работали раньше... И в том и в другом случае почти всегда требуется некоторый добавочный капитал» (*Смит,* том II, стр. 338).

«Итак, поскольку согласно самой природе вещей *накопление* капитала является необходимым предварительным условием разделения труда, дальнейшее разделение труда может происходить лишь по мере всё большего и большего накопления капиталов. Чем больше подразделяется труд, тем больше возрастает количество сырья, которое может быть переработано одним и тем же числом людей; а так как работа каждого рабочего всё более и более упрощается, то изобретаются всё новые и новые машины, чтобы облегчить и сократить эти работы. Поэтому с ростом разделения

труда, для того чтобы дать постоянное занятие тому же самому числу рабочих, необходимо предварительно накопить такое же количество средств к жизни, что и раньше, и гораздо большее количество сырья, орудий и инструментов, чем это требовалось раньше, при менее развитых условиях. В любой отрасли производства количество рабочих возрастает одновременно с ростом в ней разделения труда, или, вернее, именно это увеличение их количества и создаёт для них возможность такого рода подразделения на отдельные группы и разряды» (Смит, том II, стр. 193—194).

«Подобно тому как значительный рост производительной силы труда не может иметь место без предварительного накопления капиталов, так и накопление капиталов естественно вызывает этот рост. С помощью своего капитала капиталист стремится произвести возможно большее количество продукта, а поэтому он старается провести среди своих рабочих наиболее целесообразное разделение труда и снабдить их возможно лучшими машинами. Его возможности преуспеть в том и другом направлении зависят от величины его капитала и от количества людей, которым этот капитал может дать занятие. Поэтому не только количество труда возрастает в стране по мере *роста капитала,* приводящего его в движение, но кроме того, вследствие этого роста капитала, одно и то же количество труда производит гораздо большее количество продукта» (Смит, том II, стр. 194—195). Отсюда *перепроизводство.*

«Более широкие комбинации производительных сил... в промышленности и торговле благодаря объединению более многочисленных и более многообразных сил человека и сил природы для предприятий более крупного масштаба. Там и сям... уже более тесное соединение основных отраслей производства друг с другом. Так, например, крупные фабриканты стараются приобрести также и крупную земельную собственность, чтобы получать хотя бы часть требуемого для их промышленных предприятий сырья не из чужих рук; или в связи со своими промышленными предприятиями они развёртывают торговлю, не только для сбыта своих собственных фабрикатов, но и для закупки продуктов иного рода и для продажи их своим рабочим. В Англии, где отдельные фабриканты имеют иной раз 10—12 тысяч рабочих,.. уже нередко встречаются такого рода соединения различных отраслей производства под началом *одного* руководящего лица, такие, так сказать, маленькие государства, или провинции, внутри государства. Так, например, в последнее время владельцы рудников под *Бирмингемом* берут в свои руки *весь* процесс производства железа, тогда как раньше это производство было распределено между различными предпринимателями и владельцами. См. статью «Бирмингемский горнопромышленный округ» в журнале «Deutsche Vierteljahrsschrift» № 3, 1838 год. — И, наконец, в столь многочисленных ныне крупных акционерных компаниях мы видим обширные комбинации денежных сил *многих* участников с научными и техническими знаниями и навыками других лиц, на которых возлагается самое выполнение работы. Этим путём капиталисты получают возможность использовать свои сбережения более многообразными способами и даже одновременно в сельском хозяйстве, промышленности и торговле, в силу чего их интересы становятся более многосторонними, а противоположности между интересами земледелия, промышленности и торговли смягчаются и уничтожаются. Но сама эта возросшая возможность разнообразного использования капитала необходимым образом способствует углублению противоположности между имущими и неимущими классами» (Шульц, цит. соч., стр. 40—41).

Огромная прибыль, извлекаемая домовладельцами из нищеты. Квартирная плата находится в обратном отношении к нищенскому уровню жизни, порождаемому развитием промышленности.

Извлекаются проценты и из пороков разорённых пролетариев (проституция, пьянство; ростовщик, ссужающий деньги под залог).

Накопление капиталов возрастает, а их конкуренция уменьшается, когда капитал и землевладение оказываются в одних руках, а также в том случае, когда капитал благодаря своим крупным размерам способен комбинировать различные отрасли производства.

Безразличное отношение к людям. Двадцать лотерейных билетов Смита [189].

Валовой и чистый доход у Сэя.

ЗЕМЕЛЬНАЯ РЕНТА

Право земельных собственников ведёт своё начало от грабежа (Сэй, том I, стр. 136, примечание). Земельные собственники, как и все люди, любят пожинать там, где они не сеяли, и требуют ренту даже за естественные плоды земли (*Смит,* том I, стр. 99).

«Можно было бы подумать, что земельная рента есть лишь прибыль на капитал, израсходованный собственником на мелиорацию земли... Бывают случаи, когда земельная рента частично может быть такого рода прибылью... Однако 1) земельный собственник требует ренту даже за немелиорированную землю, а то, что можно рассматривать как процент или прибыль на издержки по мелиорации, в большинстве случаев есть лишь надбавка (добавление) к этой первоначальной ренте; 2) кроме того, такая мелиорация производится не всегда за счёт капитала земельных собственников — порой на это расходуются капиталы арендаторов; тем не менее, когда встаёт вопрос о возобновлении аренды, земельный собственник обычно требует такого увеличения ренты, как если бы вся эта мелиорация была произведена за счёт его собственного капитала. 3) Более того, он требует порой ренту даже за то, что вообще никак не может быть улучшено человеческой рукой» (*Смит,* том I, стр. 300—301).

В качестве примера, иллюстрирующего последний случай, Смит указывает на солянку (Seekrapp, salicorne) — вид морского растения, — дающую после сожжения щелочную соль, которая применяется при изготовлении стекла, мыла и т. д. Растёт это растение в Великобритании, преимущественно в Шотландии, в различных местах, но только на таких скалах, которые расположены ниже уровня морских приливов; два раза в день их покрывают морские волны, и поэтому их продукт никогда не мог быть увеличен приложением человеческого труда. Тем не менее собственник такого земельного участка, где растёт этот вид растения, требует себе ренту точно так же, как и с площади, засеянной хлебными злаками. Близ Шетландских островов море чрезвычайно богато рыбой. Значительная часть их обитателей живёт рыбной ловлей. Но чтобы можно было пользоваться продуктом моря, необходимо иметь жилище на прилегающих к морю участках суши. Земельная рента здесь пропорциональна не тому, что̀ арендатор может извлечь из земли, а тому, что̀ он может получить от земли и моря в совокупности (*Смит,* том I, стр. 301—302).

«Земельную ренту можно рассматривать как продукт тех *сил природы,* пользование которыми собственник предоставляет арендатору в порядке ссуды. Этот продукт бывает больше или меньше в зависимости от размеров соответствующей силы природы, иными словами, в зависимости от степени естественного или искусственно созданного плодородия земли. Это тот продукт природы, который остаётся за вычетом или после сбалансирования всего того, что можно рассматривать как дело рук человека» (*Смит,* том II, стр. 377—378).

«*Земельная рента,* рассматриваемая в качестве цены, уплачиваемой за пользование землёй, есть, таким образом, конечно, *монопольная цена.* Она отнюдь не пропорциональна улучшениям, внесённым в землю земельным собственником, или тому, что последний должен забрать себе, чтобы не быть в убытке, но она соответствует тому, что может дать арендатор без убытка для себя» (*Смит,* том I, стр. 302).

«Из трёх основных классов общества класс земельных собственников является таким классом, которому его доход не стóит ни труда, ни забот: доход этот притекает к нему, так сказать, сам собой, без какого-либо умысла или плана со стороны этого класса» (*Смит,* том II, стр. 161).

Мы уже слышали, что величина земельной ренты зависит от степени *плодородия* земли.

Другой момент, определяющий её, это — *местоположение* земельного участка.

«Рента изменяется в зависимости от *плодородия* почвы, каков бы ни был её продукт, и в зависимости от *местоположения* земельного участка, каково бы ни было плодородие почвы» (*Смит,* том I, стр. 306).

«Если различные земельные участки, рудники или рыболовные участки обладают одинаковой естественной продуктивностью, то количество получаемого от их эксплуатации продукта будет находиться в зависимости от размеров и от более или менее умелого применения капиталов, расходуемых на их обработку и эксплуатацию. Если же капиталы одинаковы и одинаково умело применяются, то продукт будет пропорционален естественной продуктивности этих земель, рудников или рыболовных участков» (*Смит,* том II, стр. 210).

Эти положения Смита важны потому, что при одинаковых издержках производства и одинаковых размерах капитала они сводят земельную ренту к большему или меньшему плодородию земли. Это ясно свидетельствует об извращении понятий в политической экономии, которая превращает плодородие земли в свойство землевладельца.

Присмотримся теперь к земельной ренте, как она образуется в действительных взаимоотношениях между людьми.

Земельная рента устанавливается в *борьбе между арендатором и земельным собственником.* Всюду в политической экономии мы видим, что основой общественной организации признаётся враждебная противоположность интересов, борьба, война.

Посмотрим же, каково взаимоотношение между земельным собственником и арендатором.

«При установлении условий арендного договора земельный собственник старается по мере возможности оставить арендатору не больше того, что необходимо для возмещения капитала, расходуемого на семена, оплату труда, рабочий скот и другие орудия производства, и для получения прибыли, обычной для фермерских хозяйств в данном районе. Совершенно очевидно, что это — наименьшая доля, которой может довольствоваться арендатор, не терпя убытка, а земельный собственник редко расположен оставлять ему больше. Всё, что остаётся от продукта или его цены сверх этой доли, каков бы ни был этот остаток, собственник старается закрепить за собой в качестве земельной ренты — наибольшей, какую только способен уплатить арендатор при данном состоянии земли. Этот излишек

всегда можно рассматривать как естественную земельную ренту, или как ту ренту, за которую естественным образом сдаётся в аренду большинство земельных участков» (*Смит,* том I, стр. 299—300).

«Земельные собственники», — говорит Сэй, — «осуществляют своего рода монополию в отношении арендаторов. Спрос на их товар, землю, может расти безостановочно; но количество их товара простирается лишь до известного пункта... Сделка, заключаемая между земельным собственником и арендатором, всегда насколько возможно выгодна для первого... Кроме выгод, извлекаемых им из природы вещей, он извлекает ещё выгоды из своего положения, из своего более крупного состояния, кредита, престижа; но уже первых выгод достаточно для того, чтобы он всегда имел возможность *один* воспользоваться всеми благоприятными обстоятельствами, связанными с данным участком земли. Проведение канала или дороги, рост народонаселения и благосостояния данного района всегда повышают арендные цены... Правда, арендатор и сам может мелиорировать почву за собственный счёт; но выгоды из вложенного в эту мелиорацию капитала он извлекает лишь на протяжении действия арендного договора, с истечением же срока договора весь барыш переходит к земельному собственнику; с этого момента последний извлекает отсюда проценты, хотя он и не сделал на это никаких затрат: арендная плата соответственно возрастает» (*Сэй,* том II, стр. 142—143).

«Вот почему земельная рента, рассматриваемая как цена, уплачиваемая за пользование землёй, естественно оказывается наивысшей ценой, какую только способен уплачивать арендатор при данном состоянии земельного участка» (*Смит,* том I, стр. 299).

«В силу этого земельная рента, получаемая с поверхности земли, составляет в большинстве случаев одну треть совокупного продукта и обычно является величиной постоянной, не зависящей от случайных колебаний урожая» (*Смит,* том I, стр. 351). «Эта рента редко бывает меньше одной четверти совокупного продукта» (там же, том II, стр. 378).

Земельная рента может выплачиваться не со всех товаров. Так, например, с камней в некоторых местностях земельной ренты не платят.

«Обычно на рынок могут доставляться лишь те продукты земли, лишь те части земледельческого продукта, существующие цены на которые достаточно высоки для возмещения капитала, затраченного на их доставку туда, и для получения обычной прибыли на этот капитал. Если цена покрывает это с избытком, то избыток идёт естественным образом на земельную ренту. Если же цены хватает лишь на это покрытие, товар можно, конечно, доставить на рынок, но на уплату земельной ренты землевладельцу ничего не остаётся. Будет ли цена более чем достаточной для покрытия всех издержек производства, зависит от спроса» (*Смит,* том I, стр. 302—303).

«Земельная рента входит в состав *цены товаров* совершенно *другим способом,* чем заработная плата и прибыль на капитал. *Высокая или низкая норма заработной платы и прибыли* является *причиной* высокой или низкой цены товаров, а высокая или низкая норма земельной ренты является *результатом* этой цены» (*Смит,* том I, стр. 303—304).

К числу тех *продуктов,* которые всегда приносят *земельную ренту,* принадлежат *предметы питания.*

«Так как люди, как и все животные, размножаются в соответствии с наличием у них средств существования, то на предметы питания всегда имеется больший или меньший спрос. На предметы питания всегда можно будет купить больше или меньше труда, и всегда найдутся люди, распо-

ложенные выполнить какую-нибудь работу, чтобы получить предметы питания. Правда, труд, который можно купить на пищу, не всегда *равновелик* тому труду, который мог бы существовать на эту пищу в том случае, если бы она была распределена наиболее экономным образом, и это происходит потому, что заработная плата бывает иногда высока. Однако на пищу всегда можно купить столько труда, сколько труда эта пища может прокормить по нормам, существующим для данного вида труда в данной стране. Почти при всех возможных ситуациях земля производит больше пищи, чем её требуется для прокормления всего труда, участвующего в производстве этой пищи вплоть до доставки её на рынок. Избытка этой пищи всегда более чем достаточно для того, чтобы возместить с прибылью капитал, приводящий этот труд в движение. Таким образом, всегда остаётся кое-что для выплаты ренты земельному собственнику» (Смит, том I, стр. 305—306). «Земельная рента не только имеет своим первоисточником пищу, но и в дальнейшем, когда другие продукты земли начинают приносить ренту, этой рентой собственник земли обязан опять-таки росту производительной силы труда, производящего пищевые продукты, являющемуся результатом культивирования и улучшения почвы» (Смит, том I, стр. 345). «Итак, пищевые продукты всегда дают возможность уплаты земельной ренты» (том I, стр. 337). «Численность населения той или другой страны соответствует не тому количеству людей, которое страна может одеть и разместить в жилищах, а тому количеству, которое она может прокормить своим продуктом» (*Смит,* том I, стр. 342).

«Две важнейшие человеческие потребности после питания — это потребности в одежде и в жилище (с отоплением). В большинстве случаев предметы, служащие для удовлетворения этих потребностей, приносят земельную ренту, но это бывает не всегда обязательно» (*Смит,* том I, стр. 337—338).

Посмотрим теперь, как собственник земли эксплуатирует все выгоды общества.

1) Земельная рента увеличивается с ростом народонаселения (Смит, том I, стр. 335).

2) Мы слышали уже от Сэя, как увеличивается земельная рента с проведением железных дорог и т. д., по мере совершенствования и умножения средств сообщения и увеличения их безопасности.

3) «Всякое улучшение в условиях жизни общества имеет тенденцию *прямо* или *косвенно* повышать земельную ренту, увеличивать реальное богатство земельного собственника, т. е. его силу, дающую ему возможность покупать чужой труд или его продукт... Прогресс в мелиорации и в возделывании почвы ведёт к этому прямым путём. С возрастанием продукта необходимо возрастает и доля земельного собственника в этом продукте... Рост реальных цен на эти виды сырья, например рост цен на скот, тоже ведёт прямым путём к увеличению земельной ренты, и притом в ещё большей пропорции. Возрастает не только реальная стоимость доли земельного собственника и тем самым его реальная власть над чужим трудом, — с возрастанием реальной стоимости продукта необходимо возрастает также и относительная величина доли земельного собственника в совокупном продукте. После возрастания реальной цены на данный продукт производство его не требует большего труда, чем раньше, а потому для возмещения применённого капитала с его обычными прибылями теперь нужна меньшая доля продукта, чем раньше. Таким образом, остающаяся доля продукта, принадлежащая земельному собственнику, будет, по сравнению с совокупным продуктом, теперь гораздо больше, чем раньше» (*Смит,* том II, стр. 157—159).

Увеличение спроса на сырьё и вытекающее отсюда повышение его стоимости частично может быть результатом роста народонаселения и возрастания его потребностей. Но и каждое новое изобретение, каждое новое применение промышленностью не использовавшегося раньше или мало использовавшегося сырья увеличивает земельную ренту. Так, например, с появлением железных дорог, пароходов и т. д. земельная рента с каменноугольных копей неимоверно возросла.

Кроме этой выгоды, извлекаемой земельным собственником из промышленности, из открытий, из труда, мы сейчас увидим ещё и другую выгоду.

4) «Те способы повышения производительной силы труда, которые непосредственно ведут к снижению реальной цены на продукты промышленности, косвенно ведут к повышению реальной земельной ренты. На продукт промышленности земельный собственник меняет ту часть своего сырья, которая является излишком сверх его личного потребления, или цену этой части. Всё, что уменьшает реальную цену продуктов промышленности, увеличивает реальную цену продуктов сельского хозяйства. Отныне то же количество сырья будет соответствовать уже большему количеству продуктов промышленности, и земельный собственник получает возможность доставлять себе больше удобств, приобретать больше украшений и предметов роскоши» (*Смит*, том II, стр. 159).

Но когда Смит на том основании, что земельный собственник эксплуатирует все выгоды общества, заключает (том II, стр. 161), что интерес земельного собственника всегда идентичен интересу общества, то это нелепо. Согласно политической экономии, при господстве частной собственности заинтересованность индивидуума в обществе прямо противоположна заинтересованности общества в нём, подобно тому как заинтересованность ростовщика в расточителе отнюдь не идентична интересам расточителя.

Мы лишь мимоходом упомянем о страсти земельного собственника к монополии, направленной против земельной собственности зарубежных стран; отсюда ведут своё начало, например, хлебные законы. Точно так же мы здесь не будем говорить о средневековом крепостничестве, о рабстве в колониях, о нищете сельскохозяйственных рабочих в Великобритании. Будем придерживаться положений самой политической экономии.

1) Земельный собственник заинтересован в благосостоянии общества, гласят положения политической экономии; он заинтересован в росте народонаселения, промышленной продукции, в умножении потребностей общества, одним словом в росте его богатства, а этот рост, как мы видели из предыдущего, идентичен росту нищеты и рабства. Связь между растущей квартирной платой и ростом нищеты является примером заинтересованности земельного собственника в обществе, ибо с ростом

квартирной платы увеличивается земельная рента — процент на ту землю, на которой стоит дом.

2) Согласно самим политико-экономам, интересы земельного собственника враждебно-противоположны интересам арендатора, т. е. уже значительной части общества.

3) Так как земельный собственник может требовать от арендатора тем больше ренты, чем меньше заработной платы выплачивает арендатор, и так как арендатор тем больше снижает заработную плату, чем больше земельной ренты требует от него собственник земли, то интересы земельного собственника в такой же мере враждебны интересам батраков, в какой интересы владельца промышленного предприятия враждебны интересам его рабочих. Интерес земельного собственника тоже низводит заработную плату до минимума.

4) Так как реальное снижение цен на продукты промышленности увеличивает земельную ренту, то землевладелец прямо заинтересован в снижении заработной платы промышленных рабочих, в конкуренции среди капиталистов, в перепроизводстве, во всех бедствиях, порождаемых развитием промышленности.

5) Если, таким образом, интересы земельного собственника далеко не идентичны интересам общества и враждебно-противоположны интересам арендаторов, батраков, промышленных рабочих и капиталистов, то, с другой стороны, интересы одного земельного собственника отнюдь не идентичны интересам другого земельного собственника — вследствие конкуренции, которую мы теперь и рассмотрим.

Уже в самом общем виде взаимоотношение между крупной земельной собственностью и мелкой таково же, как взаимоотношение между крупным и мелким капиталом. Но к этому присоединяются ещё особые обстоятельства, безусловно вызывающие накопление крупной земельной собственности и поглощение ею мелкой.

1) Нигде относительное количество рабочих и орудий труда не уменьшается с увеличением размеров предприятия так сильно, как в земледелии. Точно так же нигде возможность всесторонней эксплуатации, экономия на сокращении издержек производства и умелое разделение труда не возрастают — с увеличением размеров предприятия — так сильно, как в земледелии. Как бы мал ни был земельный участок, количество орудий труда, необходимых для его обработки, вроде плуга, пилы и т. д., наталкивается на известную границу, дальше которой оно уменьшаться уже не может, тогда как размеры земельного владения могут уменьшаться значительно ниже этой границы.

2) Крупный землевладелец накопляет у себя процент на капитал, вложенный арендатором в дело улучшения почвы,

Мелкий землевладелец вынужден вкладывать в это дело свой собственный капитал. Для него вся эта прибыль, стало быть, отпадает.

3) Если каждое общественное усовершенствование идёт на пользу крупному землевладельцу, то мелкому землевладельцу оно вредит, так как оно всегда требует от него большего количества наличных денег.

4) При рассмотрении этой конкуренции надо остановиться ещё на двух важных законах:

α) Рента с земельных участков, возделываемых для производства средств человеческого питания, регулирует ренту большинства прочих возделываемых земель (Смит, том I, стр. 331).

Такие средства питания, как скот, может производить под конец только крупное земельное владение. Следовательно, оно регулирует ренту на прочие земли и может снижать её до минимума.

В этих случаях мелкий земельный собственник, который сам работает на своём земельном участке, оказывается по отношению к крупному земельному собственнику в таком же положении, как ремесленник, имеющий *собственный* инструмент, по отношению к фабриканту. Мелкое земельное владение становится просто орудием труда. Для мелкого землевладельца земельная рента совершенно исчезает, ему остаётся в лучшем случае процент на его капитал и его заработная плата; ибо в результате конкуренции земельная рента может снизиться до того, что она будет представлять собой как раз лишь процент на капитал, вложенный не самим землевладельцем.

β) Кроме того, мы уже слышали, что при одинаковом плодородии и одинаково умелой эксплуатации земельных участков, рудников или рыболовных участков продукт пропорционален размерам капитала. Стало быть, победу одерживает крупная земельная собственность. Точно так же при равных капиталах доход пропорционален степени плодородия земли. Следовательно, при равных капиталах победа на стороне собственника более плодородных земельных участков.

γ) «Относительно какого-нибудь рудника можно вообще говорить о его плодоносности или неплодоносности в зависимости от того, является ли количество минерала, извлекаемого из него посредством применения определённого количества труда, бо́льшим или меньшим, чем то количество минерала, которое при затрате такого же труда можно извлечь из большинства других рудников того же рода» (Смит, том I, стр. 345—346). «Цена продукции наиболее плодоносной шахты регулирует цену угля для всех других шахт, расположенных по соседству. Земельный собственник и предприниматель оба считают — один, что его рента будет выше, другой, что его прибыль возрастёт, если они будут продавать продукт по цене более низкой, чем их соседи. В этом случае и соседи вынуждены продавать свою продукцию по той же цене, хотя они менее способны это делать и хотя эта цена продолжает понижаться и порой не оставляет им

ни ренты, ни прибыли. Некоторые шахты в результате этого совсем забрасываются, другие не приносят уже никакой ренты и в дальнейшем могут эксплуатироваться только самим собственником земли» (Смит, том I, стр. 350). «После открытия перуанских рудников большинство серебряных рудников в Европе было заброшено... То же самое произошло с рудниками Кубы и Сан-Доминго и даже со старыми рудниками в Перу после открытия рудников в Потоси» (том I, стр. 353).

То, что Смит говорит здесь о рудниках, в большей или меньшей степени применимо к земельной собственности вообще.

δ) «Следует заметить, что обычная рыночная цена на землю всегда зависит от обычной рыночной нормы процента... Если бы земельная рента упала значительно ниже денежного процента, то никто не стал бы покупать земельные участки, что в скором времени вызвало бы снижение рыночных цен на землю. И наоборот, если бы преимущества земельной ренты более чем компенсировали нормальную разницу между уровнем денежного процента и уровнем земельной ренты, то все бросились бы покупать землю, что опять-таки в скором времени восстановило бы её обычную рыночную цену» (Смит, том II, стр. 367—368).

Из этого взаимоотношения между земельной рентой и денежным процентом следует, что земельная рента должна неуклонно падать, так что в конце концов на земельную ренту могут жить только самые богатые люди. Таким образом, конкуренция среди земельных собственников, не сдающих своих земель в аренду, непрерывно возрастает. Разорение одной части этих земельных собственников. Новая концентрация крупной земельной собственности.

Эта конкуренция ведёт, далее, к тому, что значительная часть земельной собственности попадает в руки капиталистов и капиталисты таким путём становятся вместе с тем и земельными собственниками, точно так же как и вообще менее крупные земельные собственники существуют теперь уже только в качестве капиталистов. Наряду с этим некоторая часть крупных земельных собственников становится в то же время промышленниками.

Таким образом, конечным результатом является уничтожение различия между капиталистом и земельным собственником, так что в общем и целом остаётся уже только два класса населения: рабочий класс и класс капиталистов. Это вовлечение земельной собственности в торговый оборот, превращение земельной собственности в товар означает окончательное падение старой аристократии и окончательное возвышение денежной аристократии.

1) Сентиментальные слёзы, которые по этому поводу проливает романтика, нам чужды. Она постоянно смешивает два момента: гнусность, заключающуюся в *торгашеских махинациях с землёй,* и те вполне рациональные, в пределах частной собственности необходимые и желательные последствия, которые содержатся в *вовлечении в торговый оборот частной*

собственности на землю. Во-первых, феодальная земельная собственность уже по самому существу своему есть результат грязных махинаций с землёй, превращение её в землю, отчуждённую от человека и вследствие этого противостоящую ему в образе тех или иных немногих крупных господ.

Уже феодальное землевладение заключает в себе господство земли над людьми как власть какой-то чуждой силы. Крепостной есть придаток земли. Точно так же и владелец майората, первородный сын, принадлежит земле. Она его наследует. Вообще господство частной собственности начинается с землевладения; землевладение является её основой. Но при феодальном землевладении владелец по крайней мере *с виду кажется* королём земельного владения. Вместе с тем там ещё существует видимость более интимного отношения между владельцем и землёй, чем узы просто *вещественного* богатства. Земельный участок индивидуализируется вместе со своим хозяином, имеет его титул, баронский или графский, его привилегии, его юрисдикцию, его политическое положение и т. д. Земельный участок является как бы неорганическим телом своего хозяина. Отсюда поговорка «nulle terre sans maître» *, в которой нашло своё выражение срастание господского величия с земельным владением. Точно так же и господство земельной собственности не выступает здесь непосредственно как господство голого капитала. Те, кто принадлежит к этой земельной собственности, относятся к ней скорее как к своему отечеству. Это — национализм весьма ограниченного характера.

Точно так же феодальная земельная собственность даёт имя своему владельцу, как королевство даёт имя своему королю. История его рода, история его дома и т. д. — всё это индивидуализирует для него его земельную собственность, превращает её форменным образом в его дом, персонифицирует её. Точно так же и те, кто обрабатывает его земельное владение, находятся не в положении *наёмных подёнщиков,* а частью сами, как крепостные, являются его собственностью, частью же состоят к нему в отношениях почитания, подданства и определённых повинностей. Позиция землевладельца по отношению к ним является поэтому позицией непосредственно политической и имеет вместе с тем некоторую *эмоциональную* сторону. Нравы, характер и т. д. меняются от одного земельного участка к другому; они как бы срослись с клочком земли, тогда как позднее человека связывает с земельным участком только его кошелёк, а не его характер, не его индивидуальность. И, наконец, феодальный землевладелец не стремится извлекать из своего земельного владения максимально возможную выгоду. Напротив,

* — «нет земли без господина». *Ред.*

он потребляет то, что там имеется, а заботу о добывании новых средств он спокойно предоставляет крепостным и арендаторам. Таково отношение *дворянства* к земельному владению, окружающее хозяина земли некоторым романтическим ореолом.

Необходимо, чтобы эта видимость исчезла, чтобы земельная собственность, этот корень частной собственности, была целиком вовлечена в движение частной собственности и стала товаром; чтобы господство собственника выступило как чистое господство частной собственности, капитала, вне всякой политической окраски; чтобы взаимоотношение между собственником и работником свелось к политико-экономическому отношению эксплуататора и эксплуатируемого; чтобы всякое персональное взаимоотношение между собственником и его собственностью прекратилось и чтобы эта собственность стала лишь *вещественным,* материальным богатством; чтобы место почётного брачного союза с землёй занял брак по расчёту и чтобы земля, точно так же как и человек, опустилась на уровень торгашеской стоимости. Необходимо, чтобы то, что составляет корень земельной собственности, — грязное своекорыстие, — выступило также и в своей циничной форме. Необходимо, чтобы неподвижная монополия превратилась в подвижную и беспокойную монополию, в конкуренцию, а праздное наслаждение плодами чужого кровавого пота — в суетливую торговлю ими. И, наконец, необходимо, чтобы в процессе этой конкуренции земельная собственность в образе капитала продемонстрировала своё господство как над рабочим классом, так и над самими собственниками, разоряемыми или возносимыми выше согласно законам движения капитала. Тем самым место средневековой поговорки «nulle terre sans seigneur» * занимает поговорка нового времени «l'argent n'a pas de maître» **, ярко выражающая господство мёртвой материи над людьми.

2) Что касается спора о делимости или неделимости земельных владений, то надо заметить следующее:

Раздел земельных владений есть отрицание *крупной монополии* земельной собственности; он её устраняет, но лишь посредством придания этой монополии *всеобщего характера.* Основу монополии — частную собственность — раздел земельных владений не устраняет. Он посягает на данную форму существования, а не на сущность монополии. В результате этого раздел земельных владений становится жертвой законов частной собственности. Дело в том, что раздел земельных владений соответствует движению конкуренции в сфере промышленности. Кроме политико-экономических невыгод от раздела орудий и

* — «нет земли без сеньора». *Ред.*
** — «деньги не имеют господина». *Ред.*

от распыления труда (надо отличать это от разделения труда: работа здесь не разделяется между многими, а одна и та же работа выполняется каждым изолированно, т. е. имеет место многократное повторение одной и той же работы), этот раздел, как и вышеупомянутая конкуренция, опять-таки неизбежно превращается в накопление и концентрацию.

Поэтому там, где имеет место раздел земельных владений, не остаётся ничего иного, как либо вернуться к монополии в ещё более отвратительном виде, либо устранить, подвергнуть отрицанию самый раздел земельных владений. Но это уже не возврат к феодальному землевладению, а устранение частной собственности на землю вообще. Первое устранение монополии всегда равносильно приданию ей всеобщего характера, расширению рамок её существования. Устранение монополии, достигшей своей наиболее широкой и всеобъемлющей формы существования, равносильно её полному уничтожению. Ассоциация, в применении к земле, использует выгоды крупного землевладения в политико-экономическом отношении и впервые реализует первоначальную тенденцию раздела — равенство. Точно так же ассоциация восстанавливает разумным путём, а не посредством крепостничества, барства и нелепой собственнической мистики, эмоциональное отношение человека к земле: земля перестаёт быть объектом торгашества и благодаря свободному труду и свободному наслаждению опять становится подлинным, личным достоянием человека. Большое преимущество раздела земельных владений заключается в том, что здесь масса, которая не может больше решиться на крепостную кабалу, гибнет от собственности иначе, чем в промышленности.

Что касается крупного землевладения, то его защитники всегда софистически отождествляли политико-экономические выгоды крупного земледелия с крупной земельной собственностью, как будто не видно, что эти выгоды как раз только с отменой собственности получают, с одной стороны, наивозможно более широкий размах, а с другой стороны, впервые оказываются социально-полезными. Точно так же эти защитники крупной земельной собственности нападали на торгашеский дух мелкого землевладения, как будто крупное землевладение, даже уже в его феодальной форме, не заключало в себе торгашества в скрытом виде. Я уже не говорю о современной английской форме земельной собственности, где феодализм землевладельца переплетается с торгашеским духом и промышленным предпринимательством арендатора.

Подобно тому как крупная земельная собственность может вернуть обратно разделу земельных владений упрёк в монополии, потому что и раздел земельных владений базируется на монополии частной собственности, точно так же и раздел земель-

ных владений может вернуть крупному землевладению упрёк в разделе, потому что и здесь господствует раздел, только в неподвижной, замороженной форме. Вообще частная собственность покоится на разделе. К тому же, как раздел земельных владений приводит обратно к крупному землевладению капиталистического типа, — так и феодальная земельная собственность рано или поздно неизбежно должна подвергнуться разделу или, по крайней мере, попасть в руки капиталистов, к каким бы уловкам она ни прибегала.

Это происходит потому, что крупная земельная собственность, как это мы видим в Англии, толкает подавляющее большинство населения в объятия промышленности и низводит своих собственных рабочих на ступень полной нищеты. Таким образом, она порождает и увеличивает могущество своего врага — капитала, промышленности, отбрасывая на его сторону бедноту и всю деятельность в стране. Крупная земельная собственность делает большинство населения страны промышленным и поэтому превращает его в противника крупной земельной собственности. Если промышленность достигла высокого могущества, как мы это видим теперь в Англии, то она шаг за шагом выбивает из рук крупной земельной собственности её монополию по отношению к зарубежным странам и заставляет её конкурировать с зарубежными землевладельцами. Дело в том, что при господстве промышленности земельная собственность могла обеспечивать себе своё феодальное величие только посредством монополии по отношению к зарубежным странам, защищая себя таким путём от общих законов торговли, противоречащих её феодальной сущности. Будучи втянута в орбиту конкуренции, земельная собственность следует законам конкуренции, как и любой другой товар, подчинённый конкуренции. Она в такой же мере теряет устойчивость, то сокращается, то увеличивается, перелетает из рук в руки, и никакое законодательство не может уже удержать её в немногих предопределённых к тому руках. Непосредственным результатом является её распыление по многим владельцам и во всяком случае — подчинение власти промышленного капитала.

И, наконец, такое крупное землевладение, которое насильственно сохранено путём запрещения раздела земельных владений и которое рядом с собой породило огромную промышленность, приводит к кризису ещё скорее, чем такой раздел земельных владений, при котором мощь промышленности остаётся всё ещё на втором месте.

Крупное землевладение, как мы это видим в Англии, уже утратило свой феодальный характер и приобрело характер предпринимательский, поскольку оно стремится делать возможно больше денег. Оно приносит собственнику максимально возможную

земельную ренту, а арендатору — максимально возможную прибыль на его капитал. В результате этого заработная плата сельскохозяйственных рабочих уже доведена до минимума, а класс арендаторов представляет уже внутри землевладения силу промышленности и капитала. Вследствие конкуренции с заграницей земельная рента в большинстве случаев перестаёт быть таким доходом, который сам по себе достаточно обеспечивал бы землевладельца. Значительная часть земельных собственников вынуждена занять место арендаторов, а эти последние частично опускаются в ряды пролетариата. С другой стороны, многие арендаторы завладевают земельной собственностью; это происходит потому, что крупные собственники, спокойно получающие свои доходы, по большей части предаются расточительству и, как правило, непригодны для руководства земледелием в крупном масштабе: у них обычно нет ни капитала, ни способности эксплуатировать землю. Таким образом, часть их тоже совершенно разоряется. И, наконец, сведённую до минимума заработную плату приходится снижать ещё больше, чтобы можно было выдержать новую конкуренцию. А это с необходимостью ведёт к революции.

Земельная собственность должна была развиваться и тем и другим путём, чтобы и там и здесь прийти к неизбежной гибели, подобно тому как промышленность и в форме монополии и в форме конкуренции должна была прийти к разорению, чтобы научиться верить в человека.

[ОТЧУЖДЁННЫЙ ТРУД]

Мы исходили из предпосылок политической экономии. Мы приняли её язык и её законы. Мы предположили как данное частную собственность, отделение друг от друга труда, капитала и земли, а также заработной платы, прибыли на капитал и земельной ренты; далее, разделение труда, конкуренцию, понятие меновой стоимости и т. д. На основе самой политической экономии, пользуясь её собственными словами, мы показали, что рабочий низводится на степень товара, притом самого жалкого, что нищета рабочего находится в обратном отношении к мощи и размерам его продукции, что необходимым результатом конкуренции является накопление капитала в руках немногих, т. е. ещё более страшное восстановление монополии, и что в конце концов исчезает различие между капиталистом и земельным рантье, между хлебопашцем и промышленным рабочим и всё общество неизбежно распадается на два класса — *собственников* и лишённых собственности *рабочих*.

Политическая экономия исходит из факта частной собственности. Объяснения её она нам не даёт. *Материальный* процесс, проделываемый в действительности частной собственностью, она укладывает в общие, абстрактные формулы, которые и приобретают для неё затем значение *законов*. Эти законы она не *осмысливает*, т. е. не показывает, как они вытекают из самого существа частной собственности. Политическая экономия не даёт нам ключа к пониманию основы и причины отделения труда от капитала и капитала от земли. Так, например, когда она определяет взаимоотношение между заработной платой и прибылью на капитал, то последней причиной является для неё интерес капиталистов; иными словами, она предполагает как данное то, что она должна вывести в результате анализа. Точно так же всюду вклинивается конкуренция. Объяснение для неё ищут во внешних обстоятельствах. При этом политическая экономия ничего не говорит нам о том, в какой мере эти внешние, с виду случайные обстоятельства являются лишь выражением некоторого необходимого развития. Мы видели, что самый

обмен представляется ей случайным фактом. Единственными маховыми колёсами, которые пускает в ход политико-эконом, являются *корыстолюбие* и *война между корыстолюбцами — конкуренция.*

Именно вследствие непонимания политической экономией взаимосвязи изучаемого ею движения можно было учение о конкуренции противопоставлять учению о монополии, учение о свободе промыслов — учению о корпорации, учение о разделе земельных владений — учению о крупной земельной собственности, ибо конкуренция, свобода промыслов, раздел земельных владений мыслились и изображались только как случайные, преднамеренные, насильственные, а не как необходимые, неизбежные, естественные следствия монополии, корпорации и феодальной собственности.

Итак, нам предстоит теперь осмыслить существенную взаимосвязь между частной собственностью, корыстолюбием, отделением друг от друга труда, капитала и земельной собственности, между обменом и конкуренцией, между стоимостью человека и его обесценением, между монополией и конкуренцией и т. д., между всем этим отчуждением и *денежной* системой.

Мы не последуем примеру политико-эконома, который, желая что-либо объяснить, переносится в вымышленное им первобытное состояние. Такое первобытное состояние ничего не объясняет. Ссылаясь на первобытное состояние, политико-эконом только отодвигает вопрос в серую туманную даль. Он предполагает в форме факта, события то, что он должен дедуцировать, а именно — необходимое взаимоотношение между двумя вещами, например между разделением труда и обменом. Таким же образом теолог объясняет происхождение зла грехопадением, т. е. он предполагает как факт, в форме исторического события, то, что он должен объяснить.

Мы берём отправным пунктом *современный* политико-экономический факт:

Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешёвым товаром, чем больше товаров он создаёт. В прямом соответствии с *ростом стоимости* мира вещей растёт *обесценение* человеческого мира. Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как *товар,* притом в той самой пропорции, в которой он производит вообще товары.

Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо,* как *сила, не зависящая* от производителя. Продукт труда есть труд, закреплённый в некотором предмете, овеществлённый в нём, это есть *опредмечивание* труда. Осуществление

труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего *из действительности,* опредмечивание выступает как *утрата предмета и закабаление предметом,* освоение предмета — как *отчуждение,* как *самоотчуждение.*

Претворение труда в действительность выступает как выключение из действительности до такой степени, что рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти. Опредмечивание выступает как утрата предмета до такой степени, что у рабочего отнимают самые необходимые предметы, необходимые не только для жизни, но и для работы. Да и сама работа становится таким предметом, овладеть которым он может лишь с величайшим напряжением своих сил и с самыми нерегулярными перерывами. Освоение предмета выступает как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала.

Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к *продукту своего труда* как к *чужому* предмету. Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остаётся в нём самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому, чем больше этот продукт, тем меньше он сам. *Самоотчуждение* рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но ещё и то значение, что его труд существует *вне его,* независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщённая им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

Рассмотрим теперь подробнее *опредмечивание,* производство продукта рабочим, и в этом опредмечивании *отчуждение, утрату* предмета, т. е. произведённого рабочим продукта.

Рабочий ничего не может создать без *природы,* без *внешнего чувственного мира.* Это — тот материал, на котором осуществляется его труд, в котором развёртывается его трудовая деятельность, из которого и с помощью которого труд производит свои продукты.

Но подобно тому как природа даёт труду *средства к жизни* в том смысле, что без предметов, к которым труд прилагается, невозможна *жизнь* труда, так, с другой стороны, природа же доставляет *средства к жизни* и в более узком смысле, т. е. средства физического существования самого *рабочего*.

Таким образом, чем больше рабочий с помощью своего труда *осваивает* внешний мир, чувственную природу, тем в большей мере лишает он себя *средств к жизни* в двояком смысле: во-первых, чувственный внешний мир всё больше и больше перестаёт быть таким предметом, который неотъемлемо принадлежал бы его труду, перестаёт быть *жизненным средством* его труда; во-вторых, этот внешний мир всё в большей мере перестаёт давать для него *средства к жизни* в непосредственном смысле — средства физического существования рабочего.

Итак, рабочий становится рабом своего предмета в двояком отношении: во-первых, он получает *предмет для труда*, т. е. *работу*, и, во-вторых, он получает *средства существования*. Только этот предмет даёт ему, стало быть, возможность существовать, во-первых, как *рабочему* и, во-вторых, как *физическому субъекту*. Венец этого рабства в том, что он уже только в качестве *рабочего* может поддерживать своё существование как *физического субъекта* и что он является рабочим уже только в качестве *физического субъекта*.

(Согласно законам политической экономии, самоотчуждение рабочего в его предмете выражается в том, что чем больше рабочий производит, тем меньше он может потреблять; чем больше ценностей он создаёт, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства; чем лучше оформлен его продукт, тем более изуродован рабочий; чем культурнее созданная им вещь, тем более похож на варвара он сам; чем могущественнее труд, тем немощнее рабочий; чем замысловатее выполняемая им работа, тем большему умственному опустошению и тем большему закабалению природой подвергается сам рабочий.)

Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между рабочим (трудом) *и производимым им продуктом*. Конечно, труд производит чудесные вещи для богачей, но он же производит обнищание рабочего. Он создаёт дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих.

Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства. Отношение

имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь *следствие* этого первого отношения и подтверждает его. Эту другую сторону вопроса мы рассмотрим позже.

Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении *рабочего* к производству.

До сих пор мы рассматривали отчуждение, самоотчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его *отношения к продуктам своего труда*. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом *акте производства*, в самой *производственной деятельности*. Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не самоотчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть самоотчуждение, то и само производство должно быть деятельным самоотчуждением, самоотчуждением деятельности, деятельностью самоотчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение, самоотчуждение в деятельности самого труда.

В чём же заключается самоотчуждение труда?

Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своём труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развёртывает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения других потребностей, нежели потребность в труде. Отчуждённость труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае ещё расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному.

Правда, еда, питьё, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер.

Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда, с двух сторон. Во-первых, отношение рабочего к *продукту труда,* как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к *акту производства* в самом процессе *труда.* Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как немощь, оплодотворение — как оскопление, *собственная* физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) — как повёрнутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение,* тогда как выше речь шла об отчуждении *вещи.*

Теперь нам предстоит на основании двух данных определений *отчуждённого труда* вывести ещё третье его определение.

Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род — как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле — и это есть лишь другое выражение того же самого, — что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному.

Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живёт неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живёт. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искус-

ства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы её можно было вкусить и переварить, — так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живёт только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т. д. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек *живёт* природой. Это значит, что природа есть его *тело,* с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

Отчуждённый труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека *род:* он превращает для человека *родовую жизнь* в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в её абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в её абстрактной и отчуждённой форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама *жизнедеятельность,* сама *производственная жизнь* оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь *средством к жизни.*

Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность.* Человек же делает самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определённость, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать

ещё так: он есть сознательное существо, т. е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчуждённый труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою *сущность* только лишь в средство для поддержания своего *существования*.

Практическое созидание *предметного мира, переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от неё; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты.

Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* (человека) произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека:* человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчуждённый труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его *родовую жизнь*, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчуждённый труд, принижая самодеятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования.

Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством.

Таким образом, отчуждение труда приводит к следующим результатам:

3) *Родовая сущность человека* — как природа, так и его духовное родовое достояние — превращается в *чуждую* ему сущность, в *средство* для поддержания его *индивидуального существования*. Отчуждённый труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую* сущность.

4) Непосредственным следствием того, что человек отчуждён от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека от человека*. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой* человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека.

Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчуждён от другого и каждый из них отчуждён от человеческой сущности.

Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям.

Следовательно, в условиях отчуждённого труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий.

Мы исходили из политико-экономического факта — отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: *отчуждённый, самоотчуждённый* труд. Это понятие мы подвергли анализу. Мы анализировали, стало быть, лишь политико-экономический факт.

Теперь посмотрим, как это понятие отчуждённого, самоотчуждённого труда выражено и представлено в реальной действительности.

Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит?

Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому *иному*, чем я, существу.

Что же это за существо?

Не *боги* ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т. д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и *природа*. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

Чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создаётся продукт труда, таким существом может быть лишь сам *человек*.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять *наслаждение* и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком.

Необходимо ещё принять во внимание выставленное выше положение о том, что отношение человека к самому себе становится для него *предметным, действительным* лишь через посредство его отношения к другому человеку. Следовательно, если человек относится к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету *чуждому*, враждебному, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчинённой его принуждению и игу.

Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу. Вот почему религиозное самоотчуждение с необходимостью проявляется в отношении мирянина к священнослужителю или — так как здесь дело касается интеллектуального мира — также к некоему посреднику и т. д. В практическом действительном мире самоотчуждение может проявляться только через посредство практического действительного отношения к другим людям. То сред-

ство, при помощи которого совершается отчуждение, само есть *практическое* средство. Таким образом, посредством отчуждения труда человек порождает не только своё отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, — он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим другим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в своё выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он присваивает чужому человеку деятельность, ему не присущую.

До сих пор мы рассматривали это отношение только со стороны рабочего; позднее мы рассмотрим его также и со стороны не-рабочего.

Итак, посредством *отчуждённого, самоотчуждённого труда* рабочий порождает отношение к этому труду некоего человека, чуждого труду и стоящего вне труда. Отношение рабочего к труду порождает отношение к тому же труду капиталиста, или как бы там иначе ни называли хозяина труда. Стало быть, *частная собственность* есть продукт, результат, необходимое следствие *отчуждённого труда,* внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе.

Таким образом, понятие *частной собственности* получается посредством анализа из понятия *самоотчуждённого труда,* т. е. *самоотчуждённого человека,* отчуждённого труда, отчуждённой жизни, *отчуждённого* человека.

Правда, понятие *самоотчуждённого труда (самоотчуждённой жизни)* мы получили, исходя из политической экономии, как результат *движения частной собственности.* Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчуждённого труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги *первоначально* являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия.

Только на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта её тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, *продуктом* самоотчуждённого труда, а с другой стороны, *средством* его самоотчуждения, *реализацией этого самоотчуждения.*

Развитые нами соображения сразу же проливают свет на различные до сих пор не разрешённые коллизии.

1) Политическая экономия исходит из труда как подлинной души производства, и тем не менее труду она не даёт ничего, а частной собственности отдаёт всё. Прудон сделал из этого противоречия выводы в пользу труда, против частной собственности. Но мы видим, что это мнимое противоречие есть противоречие *отчуждённого труда* с самим собой и что политическая экономия сформулировала лишь законы отчуждённого труда.

Поэтому мы видим также, что *заработная плата* идентична *частной собственности,* ибо система заработной платы, где продукт, предмет труда оплачивает самый труд, есть лишь необходимое следствие отчуждения труда: ведь в заработной плате и самый труд выступает не как самоцель, а как слуга заработка. Позднее мы подробно остановимся на этом, а сейчас сделаем ещё только несколько выводов.

Насильственное *повышение заработной платы* (не говоря уже о всех прочих трудностях и о том, что такое повышение, как аномалию, можно было бы сохранять тоже только насильственно) было бы, как это вытекает из вышеизложенного, не более чем *лучшей оплатой раба* и не завоевало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства.

Даже *равенство заработной платы,* требуемое Прудоном, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду. В этом случае общество мыслится как абстрактный капиталист.

Заработная плата есть непосредственное следствие отчуждённого труда, а отчуждённый труд есть непосредственная причина частной собственности. Поэтому с падением одной стороны должна пасть и другая.

2) Из отношения отчуждённого труда к частной собственности вытекает далее, что эмансипация общества от частной собственности и т. д., от кабалы, выливается в *политическую* форму *эмансипации рабочих,* причём дело здесь не только в *их* эмансипации, ибо их эмансипация заключает в себе общечеловеческую эмансипацию; и это потому, что вся кабала человечества заключается в отношении рабочего к производству и все кабальные отношения суть лишь видоизменения и следствия этого отношения.

Как из понятия *отчуждённого, самоотчуждённого труда* мы получили путём *анализа* понятие *частной собственности,* точно так же можно с помощью этих двух факторов развить все политико-экономические *категории,* причём в каждой из категорий, например в торговле, конкуренции, капитале, деньгах, мы найдём лишь то или иное *определённое* и *развёрнутое выражение* этих первых основ.

Однако прежде чем рассматривать эти категории, мы попытаемся разрешить ещё две задачи:

1) Определить всеобщую *сущность частной собственности*, как результата отчуждённого труда, в её отношении к *истинно человеческой* и *социальной собственности*.

2) Мы приняли, как факт, *отчуждение труда*, его *самоотчуждение*, и этот факт мы подвергли анализу. Спрашивается теперь, как дошёл *человек* до *отчуждения своего труда?* Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития? Для разрешения этой задачи многое нами уже получено, поскольку вопрос о *происхождении частной собственности* сведён нами к вопросу об отношении *отчуждённого труда* к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о *частной собственности*, то думают, что имеют дело с некоей вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение.

К пункту 1: Всеобщая сущность частной собственности и её отношение к истинно человеческой собственности.

Отчуждённый труд распался у нас на две составные части, которые взаимно обусловливают друг друга, или являются лишь различными выражениями одного и того же отношения: *присвоение, освоение,* выступает как *отчуждение,* как *самоотчуждение,* а *отчуждение* выступает как *присвоение,* как подлинное *приобретение прав гражданства.*

Мы рассмотрели одну сторону, *отчуждённый* труд в его отношении к самому *рабочему,* т. е. *отношение отчуждённого труда к самому себе.* В качестве продукта или необходимого результата этого отношения мы нашли *отношение собственности не-рабочего к рабочему и к труду. Частная собственность,* как материальное, резюмированное выражение отчуждённого труда, охватывает оба эти отношения: *отношение рабочего к труду, к продукту своего труда и к не-рабочему* и отношение *не-рабочего к рабочему и к продукту его труда.*

Мы видели, что для рабочего, который посредством труда *осваивает* природу, это освоение её оказывается отчуждением, самодеятельность — деятельностью для кого-то другого и как бы деятельностью кого-то другого, жизненный процесс оказывается принесением жизни в жертву, производство предмета — утратой предмета, переходящего к чужой власти, к *чужому* человеку. Теперь рассмотрим отношение этого *чуждого* труду и рабочему человека к рабочему, к труду и к предмету труда.

Прежде всего необходимо заметить, что всё то, что у рабочего фигурирует как *деятельность отчуждения, самоотчуждения,* у не-рабочего выступает как *состояние отчуждения, отчуждённости.*

Во-вторых, *реальное, практическое отношение* рабочего в процессе производства и его отношение к продукту (как состояние духа) у противостоящего ему не-рабочего выступает как *теоретическое* отношение.

В-третьих, не-рабочий делает против рабочего всё то, что рабочий делает против самого себя, но этот не-рабочий не делает против самого себя того, что он делает против рабочего.

Рассмотрим подробнее эти три отношения *.

* На этом обрывается текст первой рукописи, оставшейся незаконченной. *Ред.*

[ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МЕЖДУ КАПИТАЛОМ И ТРУДОМ. ЗЕМЕЛЬНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И КАПИТАЛ]

[.....] образует проценты на его капитал [190]. Таким образом, в лице рабочего субъективно существует то, что капитал есть полностью потерявший себя человек, подобно тому как в лице капитала объективно существует то, что труд есть человек, потерявший самого себя. Но *рабочий* имеет несчастье быть *живым* и потому *терпящим нужду* капиталом, который в тот момент, когда он не работает, теряет свои проценты, а тем самым и своё существование. В качестве капитала *стоимость* рабочего возрастает в зависимости от спроса и предложения, да и *физически* его *существование*, его *жизнь* рассматривались и рассматриваются как предложение *товара*, как это происходит с любым другим товаром. Рабочий производит капитал, капитал производит рабочего, следовательно рабочий производит самого себя, и продуктом всего этого движения является человек как *рабочий*, как *товар*. Человек есть уже только *рабочий*, и в качестве рабочего он обладает лишь теми человеческими свойствами, которые нужны *чужому* для него капиталу. А так как капитал и рабочий друг другу чужды и потому находятся в безразличных, внешних и случайных взаимоотношениях, то эта отчуждённость должна выступать также и *реально*. Поэтому, как только капиталу вздумается — в силу необходимости или произвола — перестать существовать для рабочего, сам рабочий перестаёт существовать для себя: у него *нет* работы, а потому *нет* и заработной платы, и так как он обладает существованием не *как человек*, а *как рабочий*, то его преспокойно можно похоронить, дать ему умереть с голоду и т. д. Рабочий только тогда существует как рабочий, когда он является *для себя* капиталом, и он только тогда является капиталом, когда *для него* имеется налицо какой-нибудь *капитал*. Существование капитала есть *его* существование, его *жизнь*, подобно тому как оно определяет содержание его жизни безразличным для него способом. Поэтому политическая экономия не знает незанятого рабочего, не знает человека труда, поскольку он оказывается вне этой сферы трудовых отношений. Жулик,

мошенник, нищий, безработный; умирающий с голоду, нищенствующий и совершающий преступления человек труда, всё это — *фигуры*, существующие не *для политической экономии*, а только для других глаз, для глаз врача, судьи, могильщика, надзирателя за бедными и т. д.; это призраки, витающие вне сферы политической экономии. Вот почему потребности рабочего превращаются для неё только в *потребность* содержать *его во время работы*, и притом лишь постольку, поскольку это необходимо для того, чтобы *рабочее поколение не вымерло*. В силу этого заработная плата имеет совершенно тот же смысл, как и *содержание, сохранение в исправности* любого другого производительного инструмента, как *потребление капитала* вообще, которое необходимо для воспроизведения капитала вместе с процентами, или как смазочное масло, применяемое к колёсам, чтобы поддерживать их движение. Вот почему заработная плата принадлежит к числу необходимых *издержек* капитала и капиталиста и не должна выходить за рамки этой необходимости. Поэтому вполне последовательным был образ действий английских фабрикантов, которые до нового закона о бедных, введённого в 1834 г., вычитали из заработной платы рабочего те общественные благотворительные пособия, которые рабочий получал за счёт налога в пользу бедных, и рассматривали их как составную часть заработной платы.

Производство производит человека не только в качестве *товара*, не только *человека-товар*, человека с определением *товара*, оно производит его, сообразно этому определению, как существо и *духовно* и физически *обесчеловеченное*. — Аморальность, вырождение, отупение и рабочих и капиталистов. — Продукт этого производства есть *товар, обладающий сознанием и самостоятельной деятельностью*,.. *человек*-товар.:. Крупный шаг вперёд со стороны Рикардо, Милля и т. д. по сравнению со Смитом и Сэем заключается в том, что они объявили *безразличным* и даже *вредным* вопрос о *существовании* человека — о большей или меньшей человеческой производительности этого товара. С этой точки зрения подлинной целью производства является не то, сколько рабочих капитал содержит, а то, сколько процентов он приносит, — сумма ежегодных *сбережений*. Точно так же крупным и последовательным шагом вперёд со стороны новейшей английской политической экономии было то, что она — возведшая *труд* в *единственный* принцип политической экономии — вместе с тем с полной ясностью вскрыла *обратную* пропорциональность между заработной платой и процентами на капитал, показав, что капиталист, как общее правило, может повысить свой доход *только* путём снижения заработной платы, и наоборот. Согласно этой новейшей английской политической экономии, не обсчёт потребителя, а обоюд-

ное стремление капиталиста и рабочего урвать друг у друга есть *нормальное* взаимоотношение.

Отношение частной собственности содержит в себе в скрытом виде отношение частной собственности как *труда* и её отношение как *капитала,* а также обоюдное *взаимоотношение* того и другого. С одной стороны — производство человеческой деятельности как *труда,* т. е. деятельности совершенно чуждой себе, совершенно чуждой человеку и природе и потому совершенно чуждой сознанию и жизненному проявлению, *абстрактное* существование человека как исключительно лишь *человека труда,* который в силу этого ежедневно может быть низвергнут из своего заполненного ничто в абсолютное ничто, в своё общественное и потому действительное небытие. С другой стороны — производство предмета человеческой деятельности как *капитала,* где *изгладилась* всякая природная и общественная определённость предмета и где частная собственность утратила свои природные и общественные качества (стало быть, утратила все политические и социальные иллюзии и не переплетается ни с какими хотя бы *с виду* человеческими отношениями): *один и тот же* капитал в самых разнообразных формах природного и общественного существования остаётся *одним и тем же,* совершенно безразлично к своему *действительному* содержанию. Эта противоположность труда и капитала, будучи доведена до крайности, неизбежно становится высшим пунктом, высшей ступенью и гибелью всего отношения частной собственности.

Поэтому опять-таки большой заслугой новейшей английской политической экономии является то, что она определила земельную ренту как разницу между процентами на самую худшую обрабатываемую землю и на самую лучшую, разрушив романтические фантазии земельного собственника — его мнимую социальную важность и мнимую идентичность его интересов интересам общества, как это ещё утверждает, следуя за физиократами, *Адам Смит;* тем самым новейшая английская политическая экономия предвосхитила и подготовила то реальное движение, которое превратит земельного собственника в самого обыкновенного, прозаического капиталиста, в результате этого упростит и заострит противоположность между капиталом и трудом и этим ускорит её уничтожение. *Земля как земля, земельная рента как земельная рента* тем самым утратили своё *сословное различие* и превратились в ничего не говорящие или, лучше сказать, говорящие только языком денег *капитал* и *проценты.*

Различие между капиталом и землёй, между прибылью и земельной рентой, между ними обоими и заработной платой, между *промышленностью* и *земледелием,* между *недвижимой* и

движимой частной собственностью есть различие всё ещё *историческое,* а не заложенное в самой сущности вещи. Это различие представляет собой один *фиксированный* момент образования и возникновения противоположности между капиталом и трудом. В промышленности и т. д., в её противопоставлении недвижимой земельной собственности, выражены лишь её способ возникновения и та противоположность по отношению к земледелию, в которой развивалась промышленность. В качестве *особого* вида труда, в качестве *существенного, важного, объемлющего всю жизнь* различия это различие существует лишь до тех пор, пока промышленность (городская жизнь) формируется *в противовес* землевладению (феодальной дворянской жизни) и носит ещё в самой себе феодальный характер своего антипода в форме монополии, цеха, гильдии, корпорации и т. д.; в рамках этих определений труд ещё имеет *с виду общественное* значение, значение *действительной* общности [Gemeinwesen]; он ещё не дошёл до *безразличного* отношения к своему содержанию и до полной обособленности, т. е. до абстракции от всякого другого бытия, а следовательно и до *получившего свободу действий* капитала.

Но неизбежной *дальнейшей стадией развития* труда является получившая свободу действий и в качестве таковой самостоятельно конституирующаяся *промышленность* и *получивший свободу действий капитал.* Власть промышленности над противостоящим ей землевладением сказывается тотчас же в возникновении *агрикультуры* как подлинно промышленной деятельности, тогда как раньше землевладелец предоставлял главную работу земле и *рабу* этой земли, при посредстве которого земля возделывалась. С превращением раба в *свободного* рабочего, т. е. в *наёмного работника,* землевладелец, по сути дела, превратился в промышленника-капиталиста, и это превращение происходит на первых порах через посредствующее звено — *арендатора.* Но *арендатор* есть представитель земельного собственника, его раскрывшаяся *тайна;* только благодаря арендатору земельный собственник обладает *политико-экономическим* бытием, существует как частный собственник, — ибо земельная рента с его земли получается лишь благодаря конкуренции арендаторов. Таким образом, в лице *арендатора* землевладелец в сущности уже превратился в *обыденного* капиталиста. И это превращение должно совершиться также и в действительности: занимающийся земледелием капиталист, т. е. арендатор, должен стать земельным собственником, или наоборот. *Промышленные махинации* арендатора суть промышленные махинации *земельного собственника,* потому что бытие первого обусловливает бытие второго.

Но вот они вспоминают о своём противоположном возникновении, о своём происхождении, и тогда получается, что земельный собственник видит в капиталисте своего зазнавшегося, получившего свободу действий и обогатившегося вчерашнего раба и усматривает с его стороны угрозу себе, как *капиталисту*, а капиталист видит в земельном собственнике праздного, жестокого и эгоистичного вчерашнего сеньора; он знает, что земельный собственник наносит ему, как капиталисту, ущерб, хотя и обязан промышленности всем своим теперешним общественным значением, своим имуществом и своим наслаждением; капиталист видит в земельной собственности нечто прямо противоположное *свободной* промышленности и *свободному*, не зависящему от какого бы то ни было природного определения капиталу. Эта полемика между капиталом и земельной собственностью носит в высшей степени ожесточённый характер, и обе стороны говорят друг другу правду. Стóит только почитать нападки недвижимой собственности на движимую и наоборот, чтобы составить себе наглядное представление о гнусности как той, так и другой. Земельный собственник щеголяет дворянским происхождением своей собственности, своим феодальным прошлым, своими поэтическими воспоминаниями, своей экзальтированностью, своим политическим значением и т. д., а если он выражается на языке политической экономии, то он говорит: производительно *только* земледелие. Вместе с тем он изображает своего противника хитрым мошенником, маклером-надувателем, продажным корыстолюбцем; склонным к бунту, бессердечным и бездушным, чуждым общественному духу, беспрепятственно торгующим интересами общества спекулянтом, ростовщиком, сводником, холопом, ловким льстецом, сухим *денежным плутом*, порождающим, вскармливающим, раздувающим конкуренцию и, следовательно, пауперизм и преступление, вызывающим распад всех социальных уз; бесчестным, беспринципным, лишённым поэзии, лишённым субстанции, не имеющим ничего за душой (см. среди других физиократа *Бергасса*, которого бичевал уже Камилль Демулен в своём журнале «Révolutions de France et de Brabant» [191]; см. фон Финке, Ланцицолле, Галлера, Лео, Козегартена *, а также *Сисмонди*).

Движимая собственность в свою очередь козыряет чудесами промышленности и движения, она — детище новейшего времени и его законнорожденный сын; она высказывает сожаление

* Ссылаясь на г-на Лео, напыщенный старогегельянский теолог *Функе* рассказывает со слезами на глазах, как при отмене крепостничества один раб отказался перестать быть *дворянской собственностью*. См. также *«Патриотические фантазии Юстуса Мёгера*, которые отличаются тем, что они ни на минуту не выходят за пределы ограниченного, мещанского, «доморощенного», *обычного* горизонта добропорядочного филистера и тем не менее представляют собой *чистейшей воды* фантазии. Это противоречие и сделало их столь привлекательными для немецкого духа.

по поводу своего противника как *не понимающего* своей сущности (и это — совершенно верно) тупицы, который на место морального капитала и свободного труда хочет водворить грубое антиморальное насилие и крепостничество. Она изображает его Дон-Кихотом, который под маской *прямоты, честности, служения общественному интересу, постоянства* прячет неспособность к движению, своекорыстную жажду наслаждений, себялюбие, узость интересов, злонамеренность; она объявляет его пронырливым *монополистом;* его воспоминания, его поэзию, его экзальтированность она заглушает историческим и саркастическим перечислением гнусностей, жестокостей, мотовства, проституции, бесчестия, анархии, мятежей, питомниками которых были романтические замки.

Это она, мол, добыла народу политическую свободу, она разбила оковы гражданского общества, связала воедино миры, создала человеколюбивую торговлю, чистую мораль, галантную образованность; на место грубых потребностей она породила в народе цивилизованные потребности и дала средства для их удовлетворения, тогда как земельный собственник, этот праздный и только мешающий делу хлебный ростовщик, удорожает для народа самые необходимые средства к жизни, тем самым вынуждая капиталиста повышать заработную плату без возможности увеличения производительной силы; тем самым земельный собственник препятствует росту годового дохода нации, препятствует накоплению капиталов и, следовательно, сокращает возможность предоставления народу работы, а стране богатства; в конечном счёте земельный собственник совершенно уничтожает эту возможность, ведёт дело к всеобщему упадку и ростовщически эксплуатирует *все* выгоды современной цивилизации, ничего для неё не делая и даже не отказываясь от своих феодальных предрассудков. И, наконец, пусть взглянет он только на своего *арендатора* — он, для которого земледелие и сама земля существуют лишь в качестве дарованного ему источника денег, — и пусть скажет, не является ли он *бравым, начинённым фантазиями, хитрым* мошенником, который в глубине своего сердца и в действительности уже давным-давно принадлежит *свободной* промышленности и *милой* торговле, как бы он этому ни противился и сколько бы он ни болтал об исторических воспоминаниях, о нравственных и политических целях. Всё, что он действительно приводит в свою пользу, справедливо лишь в применении к *земледельцу* (капиталисту и батраку), а ведь *земельный собственник* им скорее *враг;* он аргументирует, следовательно, против самого себя. *Без* капитала, — указывают представители этого последнего, — земельная собственность есть мёртвая, лишённая ценности материя. Культурная победа капитала заключается, мол,

как раз в том, что вместо мёртвой вещи он открыл и вызвал к жизни человеческий труд как источник богатства (см. Поля Луи Курье, Сен-Симона, Ганиля, Рикардо, Милля, Мак-Куллоха, Дестюта де Траси и Мишеля Шевалье).

Из *действительного* хода развития (вставить сюда) с необходимостью вытекает победа *капиталиста,* т. е. высокоразвитой частной собственности над неразвитой, половинчатой частной собственностью, т. е. над *земельным собственником,* подобно тому как уже и вообще движение должно одержать победу над неподвижностью, открытая, сознающая себя подлость — над подлостью скрытой и бессознательной, *стяжательство* — над *жаждой наслаждений,* откровенно безудержный, изворотливый эгоизм *просвещения* — над местным, осмотрительным, простоватым, ленивым и фантастическим *эгоизмом суеверия, деньги* — над иными формами частной собственности.

Те государства, которые почуяли опасность завершённой свободной промышленности, завершённой чистой морали и завершённой человеколюбивой торговли, пытаются — но совершенно безрезультатно — задержать капитализацию земельной собственности.

Земельная собственность, в отличие от капитала, есть такая частная собственность, такой капитал, который ещё обременён *местными* и политическими предрассудками, такой капитал, который ещё не вполне пришёл к самому себе из своей переплетённости с окружающим миром, капитал ещё *незавершённый.* В процессе своего *всемирного развития* он должен достичь своего абстрактного, т. е. *чистого* выражения.

Отношение *частной собственности* — это труд, капитал и их взаимоотношение.

Движение, которое должны проделать члены этого отношения, таково:

Во-первых — непосредственное или *опосредствованное единство обоих.*

Вначале капитал и труд ещё объединены; затем они хотя и разъединены и отчуждены, но обоюдно поднимают и стимулируют друг друга как *положительные* условия.

[Во-вторых] — противоположность обоих по отношению друг к другу: они исключают друг друга; рабочий видит в капиталисте (и обратно) своё собственное небытие; каждый из них стремится отнять у другого его существование.

[В-третьих] — противоположность каждого *по отношению к* самому себе. Капитал = накопленному труду = труду. В качестве такового он распадается на *самого себя* и на свои *проценты,* а последние в свою очередь распадаются на *проценты* и *прибыль.* Полнейшее принесение капиталиста в жертву.

Он скатывается в рабочий класс, подобно тому как рабочий — однако лишь в виде исключения — становится капиталистом. Труд как момент капитала, как его *издержки*. Следовательно, заработная плата — жертва, приносимая капиталом.

Труд распадается на *самого себя* и *заработную плату*. Сам рабочий есть капитал, товар.

Враждебная взаимная противоположность *.

* Этим кончается вторая рукопись. *Ред.*

[ЧАСТНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И ТРУД. ВЗГЛЯДЫ МЕРКАНТИЛИСТОВ, ФИЗИОКРАТОВ, АДАМА СМИТА, РИКАРДО И ЕГО ШКОЛЫ]

К стр. XXXVI. — *Субъективная сущность* частной собственности, *частная собственность* как обособленная деятельность, как *субъект*, как *личность*, это — *труд*. Вполне понятно, стало быть, что только ту политическую экономию, которая признала своим принципом *труд*, — *Адам Смит*, — т. е. которая уже перестала видеть в частной собственности всего лишь некое *состояние* вне человека, — что только эту политическую экономию следует рассматривать как продукт действительной *энергии* и действительного *движения* частной собственности *, как продукт современной *промышленности;* а с другой стороны, именно она ускорила и прославила энергию и развитие этой *промышленности*, превратила их в силу *сознания*. Вот почему *идолопоклонниками, фетишистами, католиками* кажутся этой просвещённой политической экономии, раскрывшей — в рамках частной собственности — *субъективную сущность* богатства, приверженцы монетарной и меркантилистской системы, усматривающие в частной собственности некоторую *только предметную* сущность для человека. Поэтому *Энгельс* был совершенно прав, назвав *Адама Смита Лютером политической экономии* [192]. Подобно тому как Лютер признал *религию, веру* сущностью внешнего *мира* и на этом основании восстал против католического язычества, как он отменил *внешнюю* религиозность, превратив религиозность во *внутреннюю* сущность человека, как он отверг находящихся вне мирянина попов потому, что он пересадил попа в сердце мирянина, — подобно этому отвергается находящееся вне человека и не зависящее от него, — т. е. подлежащее сохранению и утверждению лишь внешним способом, — богатство; иными словами, отвергается эта его *внешняя, бессмысленная предметность*, поскольку частная собственность воплощается в самом человеке и сам человек признаётся её сущностью; но именно в силу этого сам

* Эта политическая экономия есть отложившееся в сознании самостоятельное движение частной собственности, современная промышленность как самостоятельный субъект.

человек берётся в аспекте частной собственности, как у Лютера он берётся в аспекте религии. Таким образом, под видом признания человека политическая экономия, принципом которой является труд, оказывается, напротив, лишь последовательным проведением отрицания человека, поскольку сам человек не находится уже в отношении внешнего напряжения к внешней сущности частной собственности, а стал сам этой напряжённой сущностью частной собственности. То, что раньше было *внешним* по отношению к человеку бытием, реальным его отчуждением, стало лишь актом отчуждения, самоотчуждения. Поэтому если вышеупомянутая политическая экономия начинает с видимости признания человека, его самостоятельности, самодеятельности и т. д. и, перенося частную собственность в самую сущность человека, не может больше связывать себя местными, национальными и прочими *определениями частной собственности* как *вне человека существующей сущности* и, стало быть, развивает *космополитическую,* всеобщую, ломающую любые пределы, любые узы энергию, чтобы водвориться на их место в качестве *единственной* политики, единственной всеобщности, единственного предела и единственной связи, — то в процессе дальнейшего развития политическая экономия должна отбросить это *лицемерие* и выступить *во всём своём цинизме.* Она так и поступает: не обращая внимания на все бросающиеся в глаза противоречия, в которые запутывает её эта теория, она гораздо *одностороннее* и потому *резче* и *последовательнее* развивает положение о *труде* как единственной *сущности богатства,* выявляет, в противоположность указанной первоначальной концепции, *враждебный человеку* характер вытекающих из этого учения выводов и, наконец, наносит смертельный удар последней *индивидуальной, природной,* независимо от движения труда существующей форме частной собственности и источника богатства — *земельной ренте,* этому ставшему уже вполне политико-экономическим и потому неспособному сопротивляться политической экономии выражению феодальной собственности. (Школа *Рикардо.*) *Цинизм* политической экономии растёт не только в относительном смысле, начиная от Смита через Сэя к Рикардо, Миллю и т. д., поскольку перед взором последних те результаты, к которым приводит *промышленность,* выступают в более развитом и более противоречивом виде, но и в положительном смысле они всегда, и притом сознательно, идут по пути отчуждения от человека дальше, чем их предшественники, однако *только* потому, что их наука является более последовательной и более истинной. Так как они превращают в субъект частную собственность в её деятельной форме, т. е. объявляют сущностью в одно и то же время человека как такового и человека как некое изуродованное существо [Unwesen],

то противоречие, имеющееся в самой действительности, вполне соответствует той противоречивой сущности, которую они признали в качестве принципа. Разорванная *действительность промышленности* не только не опровергает, но, наоборот, подтверждает их *внутренне разорванный* принцип. Ведь их принцип и является принципом этой разорванности.

Физиократическое учение д-ра *Кенэ* образует переход от меркантилистской системы к Адаму Смиту. *Физиократия* непосредственно представляет собой *политико-экономическое* разложение феодальной собственности, но именно поэтому она столь же непосредственно является и *политико-экономическим преобразованием,* восстановлением этой феодальной собственности, и только язык её при этом становится уже не феодальным, а политико-экономическим. По учению физиократов, всё богатство заключается в *земле* и *земледелии* (агрикультуре). Земля ещё не есть *капитал,* это ещё некоторая *особая* форма его существования, имеющая силу и значение в своей природной особенности и *вследствие* этой её природной особенности. Но всё же земля есть некоторый всеобщий природный *элемент,* тогда как по учению меркантилистов богатство имеет своё существование только в *благородном металле.* Таким образом, у физиократов *предмет* богатства, его материя, сразу же достиг наивысшей всеобщности в *рамках природы* (поскольку он, в качестве части *природы,* всё ещё является непосредственно предметным богатством). А для *человека* земля существует только благодаря труду, земледелию. Следовательно, субъективная сущность богатства уже переносится в труд. Но вместе с тем земледелие объявляется *единственно производительным* трудом. Таким образом, труд ещё не мыслится в его всеобщности и абстрактности, он ещё привязан к некоторому особому *элементу природы как к своей материи,* а потому и признаётся ещё только в некоторой *особой, определяемой природой, форме существования.* Вследствие этого он является только некоторым *определённым, особым* отчуждением человека, подобно тому как и его продукт мыслится ещё только как некоторое определённое богатство, обязанное своим происхождением в большей мере природе, чем самому труду. Земля признаётся здесь ещё как не зависящее от человека природное бытие, ещё не как капитал, т. е. не как момент самого труда. Скорее, наоборот, труд фигурирует как *её* момент. Но так как фетишизм прежнего внешнего, существующего только как предмет, богатства сведён здесь к некоторому весьма простому элементу природы, а сущность богатства уже признана — хотя только частично, на особый манер — в его субъективном существовании, то необходимый дальнейший шаг вперёд заключается в том, что познаётся *всеобщая сущность* богатства и что поэтому

в *принцип* возводится *труд* в его полнейшей абсолютности, т. е. абстракции. Физиократам доказывают, что в экономическом, т. е. в единственно правомерном, отношении *земледелие* ничем не отличается от любой другой отрасли производства и что, следовательно, *сущностью* богатства является не какой-либо *определённый* труд, не какое-либо особое проявление труда, связанное с каким-нибудь особым элементом, а *труд вообще*.

Объявляя *сущностью* богатства труд, физиократическая теория тем самым отрицает *особое*, внешнее, только предметное богатство. Но для физиократов труд есть *субъективная сущность* только земельной собственности (физиократы отправляются от того вида собственности, который исторически выступает как господствующий и общепризнанный); у них только земельная собственность становится *отчуждённым человеком*. Физиократы уничтожают её феодальный характер, объявляя, что *сущность* земельной собственности заключается в *производстве* (агрикультуре); но они отрицательно относятся к миру промышленности и признают феодализм, поскольку они объявляют *агрикультуру единственным* производством.

Вполне понятно, что когда теперь предметом рассмотрения становится *субъективная сущность* промышленности, конституирующейся в противоположении к земельной собственности, т. е. конституирующейся как промышленность, то эта сущность включает в себя и ту свою противоположность. Ибо подобно тому как промышленность охватывает снятую земельную собственность, так и *субъективная сущность* промышленности охватывает вместе с тем и субъективную сущность *земельной собственности*.

Подобно тому как земельная собственность является первой формой частной собственности, а промышленность на первых порах выступает против неё в истории только как особый вид собственности, или, лучше сказать, является вольноотпущенным рабом земельной собственности, — точно так же этот процесс повторяется при попытках науки ухватить *субъективную* сущность частной собственности, т. е. *труд*, и труд на первых порах выступает только как *земледельческий труд*, но затем получает признание как *труд* вообще.

Всякое богатство стало *промышленным* богатством, богатством *труда*, и *промышленность* есть не что иное, как завершённый труд, а *фабричная система* есть развёрнутая сущность *промышленности*, т. е. труда, точно так же как *промышленный капитал* есть завершённая объективная форма частной собственности.

Итак, мы видим, что только теперь частная собственность может завершить своё господство над человеком и стать всемирно-исторической силой в своей наиболее всеобщей форме.

[ЧАСТНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И КОММУНИЗМ. РАЗЛИЧНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ КОММУНИСТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ. ГРУБЫЙ, УРАВНИТЕЛЬНЫЙ КОММУНИЗМ И КОММУНИЗМ КАК СОЦИАЛИЗМ, СОВПАДАЮЩИЙ С ГУМАНИЗМОМ]

К стр. XXXIX. — Однако противоположность между *отсутствием собственности* и *собственностью* является ещё безразличной противоположностью; она ещё не берётся в её *деятельном соотношении,* в её *внутреннем* взаимоотношении и ещё не мыслится как *противоречие,* пока её не понимают как противоположность между *трудом* и *капиталом.* Эта противоположность может выражаться в *первой* форме и без наличия развитого движения частной собственности (в Древнем Риме, в Турции и т. д.). В таком виде эта противоположность ещё не *являет* себя как обусловленная самой частной собственностью. Но труд, субъективная сущность частной собственности, как нечто исключающее собственность, и капитал, объективированный труд, как нечто исключающее труд, — такова *частная собственность* как развитая до степени противоречия форма указанной противоположности, а потому как энергичная, напряжённая форма, побуждающая к разрешению этого противоречия.

К той же странице. — Упразднение самоотчуждения проходит тот же путь, что и самоотчуждение. Вначале *частная собственность* рассматривается только со своей объективной стороны, — но труд всё же мыслится как её сущность. Её формой существования является поэтому *капитал,* подлежащий уничтожению «как таковой» (Прудон). Или же *особый характер* труда — труд нивелированный, раздробленный и поэтому несвободный — мыслится как источник *пагубности* частной собственности и её отчуждённого от человека существования — *Фурье,* который, подобно физиократам, опять-таки считает *земледельческий труд* по меньшей мере *наилучшим* видом труда, тогда как по *Сен-Симону,* наоборот, суть дела заключается в *промышленном труде* как таковом, и он в соответствии с этим домогается *безраздельного* господства промышленников и улучшения положения рабочих. И, наконец, *коммунизм* есть *положительное* выражение упразднения частной собственности;

на первых порах он выступает как *всеобщая* частная собственность. Беря отношение частной собственности в его *всеобщности*, коммунизм

1) в его первой форме является лишь *обобщением* и *завершением* отношения частной собственности. В качестве этого завершения он имеет двоякий вид: во-первых, господство *вещественной* собственности над ним так велико, что он стремится уничтожить *всё* то, чем, на началах *частной собственности*, не могут обладать все; он хочет *насильственно* абстрагироваться от таланта и т. д. Непосредственное физическое *обладание* представляется ему единственной целью жизни и существования; категория *рабочего* не отменяется, а распространяется на всех людей; отношение частной собственности остаётся отношением всего общества к миру вещей; наконец, это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет *браку* (являющемуся, действительно, некоторой *формой исключительной частной собственности*) *общность жён*, где, следовательно, женщина становится *общественной* и *всеобщей* собственностью. Можно сказать, что эта идея *общности жён* выдаёт *тайну* этого ещё совершенно грубого и непродуманного коммунизма. Подобно тому как женщина переходит тут от брака ко всеобщей проституции *, так и весь мир богатства, т. е. предметной сущности человека, переходит от исключительного брака с частным собственником к универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующаяся как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь *иным* способом удовлетворяет. Всякая частная собственность как таковая ощущает — *по крайней мере* по отношению к *более богатой* частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме. У него — *определённая ограниченная* мера. Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением её, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивили-

* Проституция является лишь некоторым *особым* выражением *всеобщего* проституирования *рабочего*, а так как это проституирование представляет собой такое отношение, в которое попадает не только проституируемый, но и проституирующий, причём гнусность последнего ещё гораздо больше, — то и капиталист и т. д. подпадает под эту категорию.

зации, из возврата к *неестественной* простоте *бедного* и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос ещё до неё.

Для такого рода коммунизма общность есть лишь общность *труда* и равенство *заработной платы,* выплачиваемой общинным капиталом, *общиной* как всеобщим капиталистом. Обе стороны взаимоотношения подняты на ступень *представляемой* всеобщности: *труд* — как предназначение каждого, а *капитал* — как признанная всеобщность и сила всего общества.

В отношении к *женщине,* как к добыче и служанке общественного сладострастия, выражена та бесконечная деградация, в которой человек пребывает по отношению к самому себе, ибо тайна этого отношения находит своё *недвусмысленное,* решительное, *открытое,* явное выражение в отношении *мужчины* к *женщине* и в том, как мыслится *непосредственное, естественное* родовое отношение. Непосредственным, естественным, необходимым отношением человека к человеку является *отношение мужчины к женщине.* В этом *естественном* родовом отношении отношение человека к природе есть непосредственным образом его отношение к человеку, а его отношение к человеку есть непосредственным образом его отношение к природе, его собственное *природное* предназначение. Таким образом, в этом отношении *проявляется* в *чувственном* виде, в виде наглядного *факта* то, насколько стала для человека природой человеческая сущность, или насколько природа стала человеческой сущностью человека. На основании этого отношения можно, следовательно, судить о ступени общей культуры человека. Из характера этого отношения видно, в какой мере *человек* стал для себя *родовым существом,* стал для себя *человеком* и мыслит себя таковым. Отношение мужчины к женщине есть *естественнейшее* отношение человека к человеку. Поэтому в нём обнаруживается, в какой мере *естественное* поведение человека стало *человеческим,* или в какой мере *человеческая* сущность стала для него *естественной* сущностью, в какой мере его *человеческая природа* стала для него *природой.* Из характера этого отношения явствует также, в какой мере *потребность* человека стала *человеческой* потребностью, т. е. в какой мере *другой* человек в качестве человека стал для него потребностью, в какой мере сам он, в своём индивидуальнейшем бытии, является вместе с тем общественным существом.

Таким образом, первое положительное упразднение частной собственности, *грубый* коммунизм, есть только *форма проявления* гнусности частной собственности, желающей утвердить себя в качестве *положительной общности.*

2) Коммунизм α) ещё политического характера, демократический или деспотический; β) с упразднением государства,

но в то же время ещё незавершённый и всё ещё находящийся под влиянием частной собственности, т. е. отчуждения человека. И в той и в другой форме коммунизм уже мыслит себя как реинтеграцию или возвращение человека к самому себе, как уничтожение человеческого самоотчуждения; но так как он ещё не уяснил себе положительной сущности частной собственности и не постиг ещё *человеческой* природы потребности, то он тоже ещё находится в плену у частной собственности и заражён ею. Правда, он постиг понятие частной собственности, но не уяснил ещё себе её сущность.

3) *Коммунизм* как *положительное* упразднение *частной собственности* — этого *самоотчуждения человека* — и в силу этого как подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку *общественному,* т. е. человечному. Такой коммунизм, как завершённый натурализм, = гуманизму, а как завершённый гуманизм, = натурализму; он есть *подлинное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение.

Поэтому всё движение истории есть, с одной стороны, *действительный* акт порождения этого коммунизма — роды его эмпирического бытия, — а с другой стороны, оно является для мыслящего сознания коммунистов *постигаемым* и *познаваемым* движением его *становления.* Вышеуказанный же, ещё незавершённый коммунизм ищет для себя *исторического* доказательства в отдельных противостоящих частной собственности исторических образованиях, ищет доказательства в существующем, вырывая отдельные моменты движения (особенно любят гарцевать на этом коньке Кабе, Вильгардель и др.) и фиксируя их в доказательство своей исторической чистокровности; но этим он только доказывает, что несравненно бо̀льшая часть исторического движения противоречит его утверждениям и что если он когда-либо существовал, то именно это его *прошлое* бытие опровергает его претензию на *сущность.*

Нетрудно усмотреть необходимость того, что всё революционное движение находит себе как эмпирическую, так и теоретическую основу в движении *частной собственности,* в экономике.

Эта *материальная,* непосредственно *чувственная* частная собственность является материальным, чувственным выраже-

нием *отчуждённой человеческой* жизни. Её движение — производство и потребление — есть *чувственное* проявление движения всего предшествующего производства, т. е. оно представляет собой осуществление или действительность человека. Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т. д. суть лишь *особые* виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение *частной собственности,* как присвоение *человеческой* жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т. е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему *человеческому,* т. е. *общественному* бытию. Религиозное отчуждение как таковое происходит лишь в сфере *сознания,* в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение *действительной жизни,* — его упразднение охватывает поэтому обе стороны. Понятно, что если у различных народов это движение *начинается* либо в одной, либо в другой из этих областей, то это зависит от того, протекает ли подлинная *признанная* жизнь данного народа преимущественно в сфере сознания или же в сфере внешнего мира, является ли она больше идеальной или же реальной жизнью. Коммунизм сразу же начинает с атеизма *(Оуэн),* атеизм же на первых порах далеко ещё не есть *коммунизм;* ведь и тот атеизм, с которого начинает коммунизм, есть ещё преимущественно абстракция. Поэтому филантропия атеизма первоначально есть лишь *философская,* абстрактная филантропия, тогда как филантропия коммунизма сразу же является *реальной* и нацелена непосредственно на *действие.*

Мы видели, как при предположении положительного упразднения частной собственности человек производит человека — самого себя и другого человека; как предмет, являющийся непосредственным продуктом деятельности его индивидуальности, вместе с тем оказывается его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого. Но точно таким же образом и материал труда и человек как субъект являются и результатом и исходным пунктом движения (в том, что они должны служить этим *исходным пунктом,* в этом и заключается историческая *необходимость* частной собственности). Таким образом, *общественный* характер присущ всему движению; *как* само общество производит *человека как человека,* так и он *производит* общество. Деятельность и пользование её плодами, как по своему содержанию, так и по *способу существования,* носят *общественный* характер: *общественная* деятельность и *общественное* пользование. *Человеческая* сущность природы существует только для *общественного* человека; ибо только в обществе природа является для человека *звеном, связывающим* человека с *человеком,* бытием

его для другого и бытием другого для него, жизненным элементом человеческой действительности; только в обществе природа выступает как *основа* его собственного *человеческого* бытия. Только в обществе его *природное* бытие является для него его *человеческим* бытием и природа становится для него человеком. Таким образом, *общество* есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществлённый натурализм человека и осуществлённый гуманизм природы.

Общественная деятельность и общественное пользование существуют отнюдь не *только* в форме *непосредственно* коллективной деятельности и непосредственно *коллективного* пользования, хотя *коллективная* деятельность и *коллективное* пользование, т. е. такая деятельность и такое пользование, которые проявляются и утверждают себя непосредственно в *действительном общении* с другими людьми, окажутся налицо всюду, где вышеуказанное *непосредственное* выражение общественности обосновано в самом содержании этой деятельности или этого пользования и соответствует его природе.

Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, — деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, — даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности — даже и сам язык, на котором работает мыслитель, — но и моё *собственное* бытие *есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо.

Моё *всеобщее* сознание есть лишь *теоретическая* форма того, *живой* формой чего является *реальная* коллективность, общественность, но в наши дни *всеобщее* сознание представляет собой абстракцию от действительной жизни и в качестве такой абстракции враждебно противостоит ей. Поэтому и *деятельность* моего всеобщего сознания как таковая является моим *теоретическим* бытием как общественного существа.

Особенно следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного,* совершаемого совместно с другими, проявления жизни, — является проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным,* хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным,* либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая

жизнь бывает либо более *особенной,* либо *всеобщей* индивидуальной жизнью.

Как *родовое сознание,* человек утверждает свою реальную *общественную жизнь* и только повторяет в мышлении своё реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо.

Поэтому, если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность,* идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни.

Таким образом, хотя мышление и бытие и *отличны* друг от друга, но в то же время они находятся в *единстве* друг с другом.

Смерть кажется суровой победой рода над *определённым* индивидом и как будто противоречит их единству; но определённый индивид есть лишь некое *определённое родовое существо* и как таковое смертен.

4) Подобно тому как *частная собственность* является лишь чувственным выражением того, что человек становится в одно и то же время *предметным* для себя и вместе с тем чужим для самого себя и бесчеловечным предметом, что его проявление жизни оказывается его отчуждением от жизни, его приобщение к действительности — выключением его из действительности, *чужой* для него действительностью, — точно так же и положительное упразднение частной собственности, т. е. *чувственное* присвоение человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни, предметного человека и человеческих *произведений,* надо понимать не только в смысле *непосредственного,* одностороннего *пользования* вещью, не только в смысле *владения, обладания.* Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, т. е. как целостный человек. Каждое из его *человеческих* отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, хотение, деятельность, любовь, — словом, все органы его индивидуальности, равно как и те органы, которые непосредственно, по своей форме, существуют как общественные органы, — являются в своём *предметном* отношении, или в своём *отношении к предмету,* присвоением последнего, присвоением *человеческой* действительности. Их отношение к предмету есть *осуществление на деле человеческой*

действительности *; это — человеческая *действенность* и человеческое *страдание*, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть один из способов, каким человек воспринимает своё «я».

Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьём, носим на своём теле, живём в нём и т. д., — одним словом, когда мы его *потребляем*, — хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения в свою очередь рассматривает лишь как *средство к жизни*, а та жизнь, для которой они служат средством, есть *жизнь частной собственности* — труд и капитализирование.

Поэтому на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств — чувство *обладания*. Вот до какой абсолютной бедности должно было быть доведено человеческое существо, чтобы оно могло породить из себя своё внутреннее богатство. (О категории *обладания* см. статью *Гесса* в сборнике «Двадцать один лист».)

Поэтому упразднение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих чувств и свойств; но оно является этой эмансипацией именно потому, что чувства и свойства эти стали *человеческими* как в субъективном, так и в объективном смысле. Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. Поэтому *чувства* непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку **, и наоборот. Вследствие этого потребность и пользование вещью утратили свою *эгоистическую* природу, а природа утратила свою голую *полезность*, так как польза стала *человеческой* пользой.

Точно так же чувства и наслаждения других людей стали моим *собственным* достоянием. Поэтому, кроме этих непосредственных органов, образуются *общественные* органы, в *форме* общества. Так, например, деятельность в непосредственном общении с другими и т. д. стала органом *проявления* моей *жизни* и одним из способов усвоения *человеческой* жизни.

Ясно, что *человеческий* глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз, человеческое *ухо* — иначе, чем грубое, неразвитое ухо, и т. д.

---

* Поэтому человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны *определения* человеческой *сущности* и человеческие *деятельности*.

** Я могу на практике относиться к вещи по-человечески только тогда, когда вещь по-человечески относится к человеку.

Мы видели, что человек не теряет самого себя в своём предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете.

Поэтому, с одной стороны, по мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, *его* предметами, а это значит, что предмет становится *им самим*. То, *как* они становятся для него *его* предметами, зависит от *природы предмета* и от природы соответствующей *ей сущностной силы;* ибо именно *определённость* этого отношения создаёт особый, *действительный* способ утверждения. *Глазом* предмет воспринимается иначе, чем *ухом*, и предмет глаза — иной, чем предмет *уха*. Своеобразие каждой сущностной силы — это как раз её *своеобразная сущность*, следовательно и своеобразный способ её опредмечивания, её *предметно-действительного*, живого *бытия*. Поэтому не только в мышлении, но и *всеми* чувствами человек утверждает себя в предметном мире.

С другой стороны, со стороны субъективной: только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немузыкального уха самая прекрасная музыка *лишена* смысла, она для него не является предметом, потому что мой предмет может быть только утверждением одной из моих сущностных сил, т. е. он может существовать для меня только так, как существует для себя моя сущностная сила в качестве субъективной способности, потому что смысл какого-нибудь предмета для меня (он имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства) простирается ровно настолько, насколько простирается *моё* чувство. Вот почему *чувства* общественного человека суть *иные* чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развёрнутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы. Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), — одним словом, *человеческое* чувство, человечность чувств, —

возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе. *Образование* пяти внешних чувств — это работа всей до сих пор протекшей всемирной истории. *Чувство,* находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь *ограниченным* смыслом. Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только её абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения её *животным.* Удручённый заботами, нуждающийся человек невосприимчив даже к самому прекрасному зрелищу; торговец минералами видит только меркантильную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства. Таким образом, необходимо опредмечение человеческой сущности — как в теоретическом, так и в практическом отношении, — чтобы, с одной стороны, *очеловечить чувства* человека, а с другой стороны, создать *человеческое чувство,* соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности.

Подобно тому как благодаря движению *частной собственности,* её богатства и нищеты — материального и духовного богатства и материальной и духовной нищеты — возникающее общество находит перед собой весь материал для этого *образовательного процесса,* так *возникшее* общество производит, как свою постоянную действительность, человека со всем этим богатством его существа, производит *богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях* человека.

Мы видим, что только в общественном состоянии субъективизм и объективизм, спиритуализм и материализм, деятельность и страдание утрачивают своё противопоставление друг другу, а тем самым и своё бытие в качестве таких противоположностей; мы видим, что разрешение *теоретических* противоположностей само оказывается возможным *только практическим* путём, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую *философия* не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу.

Мы видим, что история *промышленности* и возникшее *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил,* чувственно представшей перед нами человеческой *психологией,* которую до сих пор рассматривали не в её связи с *сущностью* человека, а всегда лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности, потому что, — двигаясь в рамках отчуждения, — люди усматривали действительность человеческих сущностных сил

и *человеческую родовую деятельность* только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в её абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д. В *обыкновенной, материальной промышленности* (которую в такой же мере можно рассматривать как часть вышеуказанного всеобщего движения, в какой само это движение можно рассматривать как *особую* часть промышленности, так как вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т. е. промышленностью, отчуждённой от самой себя деятельностью) мы имеем перед собой под видом *чувственных, чужих, полезных предметов,* под видом отчуждения, *опредмеченные сущностные силы* человека. Такая *психология,* для которой эта книга, т. е. как раз чувственно наиболее осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и *реальной* наукой. Что̀ вообще думать о такой науке, которая *высокомерно* отвлекается от этой огромной части человеческого труда и не чувствует своей собственной неполноты, когда всё это богатство человеческой деятельности ей не говорит ничего другого кроме того, что можно выразить одним термином «*потребность*», «*обыденная потребность*»?

Естественные науки развернули колоссальную деятельность и накопили непрерывно растущий материал. Но философия осталась для них столь же чуждой, как и они оставались чужды философии. Кратковременное объединение их с философией было лишь *фантастической иллюзией.* Налицо была воля к объединению, способность же отсутствовала. Даже историография принимает во внимание естествознание лишь между прочим, как фактор просвещения, полезности, отдельных великих открытий. Но зато тем более *практически* естествознание посредством промышленности ворвалось в человеческую жизнь, преобразовало её и подготовило человеческую эмансипацию, хотя непосредственно оно вынуждено было довершить обесчеловечение человеческих отношений. *Промышленность* является *действительным* историческим отношением природы, а следовательно и естествознания, к человеку. Поэтому если её рассматривать как *экзотерическое* раскрытие человеческих *сущностных сил,* то понятна станет и *человеческая* сущность природы, или *природная* сущность человека; в результате этого естествознание утратит своё абстрактно материальное или, вернее, идеалистическое направление и станет основой *человеческой* науки, подобно тому как оно уже теперь — хотя и в отчуждённой форме — стало основой действительно человеческой жизни, а принимать *одну* основу для жизни, другую для *науки* — это значит с самого начала допускать ложь. Становящаяся в человеческой истории — этом акте возникновения человеческого общества — природа является *действительной*

природой человека; поэтому природа, какой она становится — хотя и в *отчуждённой* форме — благодаря промышленности, есть истинная *антропологическая* природа.

Чувственность (см. Фейербаха) должна быть основой всей науки. Наука является *действительной* наукой лишь в том случае, если она исходит из чувственности в её двояком виде: из *чувственного* сознания и из *чувственной* потребности; следовательно, лишь в том случае, если наука исходит из природы. Вся история является подготовкой к тому, чтобы «*человек*» стал предметом *чувственного* сознания и чтобы потребность «человека как человека» стала [естественной, чувственной] потребностью. Сама история является *действительной* частью *истории природы,* становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна* наука.

Человек есть непосредственный предмет естествознания; ибо непосредственной *чувственной природой* для человека непосредственно является человеческая чувственность (это — тождественное выражение), непосредственно как *другой* чувственно воспринимаемый им человек; ибо его собственная чувственность существует для него самого, как человеческая чувственность, только через *другого* человека. А *природа* есть непосредственный предмет *науки о человеке.* Первый предмет человека — человек — есть природа, чувственность; а особые человеческие чувственные сущностные силы, находящие своё предметное осуществление только в предметах *природы,* могут обрести своё самопознание только в науке о природе вообще. Даже элемент самого мышления, элемент, в котором выражается жизнь мысли — *язык,* — имеет чувственную природу. *Общественная* действительность природы и *человеческое* естествознание, или *естественная наука о человеке,* это — тождественные выражения.

Мы видим, как на место политико-экономического *богатства* и политико-экономической *нищеты* становятся *богатый человек* и богатая *человеческая* потребность. *Богатый* человек — это в то же время человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда.* Не только *богатство* человека, но и *бедность* его получает при социализме в равной мере *человеческое* и потому общественное значение. Она есть пассивная связь, заставляющая человека ощущать потребность в том величайшем богатстве, каким является *другой* человек. Господство предметной сущности во мне, чувственная вспышка моей сущностной деятельности есть *страсть,* которая, таким образом, становится здесь *деятельностью* моего существа.

5) Какое-нибудь *существо* является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим *существованием* самому себе. Человек, живущий милостью другого, считает себя зависимым существом. Но я живу целиком милостью другого, если я обязан ему не только поддержанием моей жизни, но, сверх того, ещё и тем, что он мою *жизнь создал,* что он — *источник* моей жизни; а моя жизнь непременно имеет такую причину вне себя, если она не есть моё собственное творение. Вот почему *творение* является таким представлением, которое весьма трудно вытеснить из народного сознания. Народному сознанию *непонятно* чрез-себя-бытие природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем *осязательным фактам* практической жизни.

Представление о сотворении *земли* получило сокрушительный удар со стороны *геогнозии,* т. е. науки, изображающей образование земли, становление её как некий процесс, как самопорождение. Generatio aequivoca * является единственным практическим опровержением теории сотворения.

Легко, конечно, сказать отдельному индивиду то, что говорил уже Аристотель: Ты рождён твоим отцом и твоей матерью; значит, в случае с тобой соединение двух человеческих существ, т. е. родовой акт людей произвёл человека. Ты видишь, стало быть, что человек и физически обязан своим бытием человеку. Значит, ты должен иметь в виду не только *одну* сторону —*бесконечный* прогресс, в силу которого ты продолжаешь спрашивать: кто породил моего отца? кто породил его деда? и т. д. Ты должен иметь в виду также и то *круговое движение,* которое чувственно-наглядным образом дано в этом бесконечном прогрессе, — круговое движение, в силу которого человек в деторождении повторяет себя самого и, следовательно, субъектом всегда остаётся *человек.* Однако ты ответишь: я признаю это круговое движение, так признай же и ты вышеуказанный бесконечный прогресс, который гонит меня всё дальше и дальше, пока я не спрошу, кто же породил первого человека и природу вообще. На это я могу тебе ответить только следующее: самый твой вопрос есть продукт абстракции. Спроси себя, как ты пришёл к этому вопросу; спроси себя, не продиктован ли твой вопрос такой точкой зрения, на которую я не могу дать ответа, потому что она в корне неправильна. Спроси себя, существует ли для разумного мышления вышеуказанный бесконечный прогресс как таковой. Задаваясь вопросом о сотворении природы и человека, ты тем самым абстрагируешься от человека и природы.

* — Самопроизвольное зарождение. *Ред.*

Ты полагаешь их *несуществующими* и тем не менее хочешь, чтобы я доказал тебе их *существование*. Я говорю тебе: откажись от своей абстракции, и ты откажешься от своего вопроса; если же ты хочешь придерживаться своей абстракции, то будь последователен, и когда ты мыслишь человека и природу *несуществующими*, то мысли несуществующим и самого себя, так как ты тоже — и природа и человек. Не мысли, не спрашивай меня, ибо, как только ты начинаешь мыслить и спрашивать, твоё *абстрагирование* от бытия природы и человека теряет всякий смысл. Или, быть может, ты такой эгоист, что полагаешь всё несуществующим, а сам хочешь существовать?

Ты можешь мне возразить: я вовсе не предполагаю природу несуществующей; я спрашиваю тебя об *акте* её *возникновения*, как спрашивают анатома об образовании у зародыша костей и т. д.

Но так как для социалистического человека *вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою, *процесса* своего *возникновения*. Так как для социалистического человека *существенная реальность* человека и природы приобрела практический, чувственный, наглядный характер, причём человек наглядно стал для человека бытием природы, а природа наглядно стала для него бытием человека, то стал практически невозможным вопрос о каком-то *чуждом* существе, о существе, стоящем над природой и человеком, — вопрос, заключающий в себе признание несущественности природы и человека. *Атеизм*, как отрицание этой несущественности, не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является *отрицанием бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания; но социализм, как социализм, уже не нуждается в таком опосредствовании: он начинает с *теоретически и практически чувственного сознания* человека и природы как *сущности*. Социализм есть *положительное*, уже не опосредствуемое отрицанием религии *самосознание* человека, подобно тому как *действительная жизнь* есть положительная действительность человека, уже не опосредствуемая отрицанием частной собственности, *коммунизмом*. Коммунизм есть положительное утверждение как отрицание отрицания, и потому он является *действительным*, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом человеческой эмансипации и обратного отвоевания человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего. Но коммунизм как таковой не есть цель человеческого развития, не есть форма человеческого общества [193].

[ЗНАЧЕНИЕ ПОТРЕБНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА ПРИ ГОСПОДСТВЕ ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ РАСТОЧИТЕЛЬНЫМ БОГАТСТВОМ И БОГАТСТВОМ ПРОМЫШЛЕННЫМ. РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА В БУРЖУАЗНОМ ОБЩЕСТВЕ]

7) Мы видели, какое значение имеет при социализме *богатство* человеческих потребностей, а следовательно и какой-нибудь *новый вид производства* и какой-нибудь новый *предмет* производства: новое проявление *человеческой* сущностной силы и новое обогащение *человеческого* существа. В рамках частной собственности всё это имеет обратное значение. Каждый человек старается пробудить в другом какую-нибудь *новую* потребность, чтобы вынудить его принести новую жертву, поставить его в новую зависимость и толкнуть его к новому виду *наслаждения,* а тем самым и к экономическому разорению. Каждый стремится вызвать к жизни какую-нибудь *чуждую* сущностную силу, господствующую над другим человеком, чтобы найти в этом удовлетворение своей собственной своекорыстной потребности. Поэтому вместе с ростом массы предметов растёт царство чуждых сущностей, под игом которых находится человек, и каждый новый продукт представляет собой новую *возможность* взаимного обмана и взаимного ограбления. Вместе с тем человек становится всё беднее как человек, он всё в большей мере нуждается в *деньгах,* чтобы овладеть этой враждебной сущностью, и сила его *денег* падает как раз в обратной пропорции к массе продукции, т. е. его нуждаемость возрастает по мере возрастания *власти* денег. — Таким образом, потребность в деньгах есть подлинная потребность, порождаемая политической экономией, и единственная потребность, которую она порождает. — *Количество* денег становится всё в большей и большей мере их единственным *могущественным* свойством; подобно тому как они сводят всякую сущность к её абстракции, так они сводят и самих себя в своём собственном движении к *количественной* сущности. *Безмерность* и *неумеренность* становятся их истинной мерой.

Даже с субъективной стороны это выражается отчасти в том, что расширение круга продуктов и потребностей становится *изобретательным* и всегда *расчётливым* рабом нечеловечных, рафинированных, неестественных и *надуманных* вожделений.

Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в *человеческую* потребность. Её *идеализм* сводится к *фантазиям, прихотям, причудам,* и ни один евнух не льстит более низким образом своему повелителю и не старается возбудить более гнусными средствами его притупившуюся способность к наслаждениям, чтобы снискать себе его милость, чем это делает евнух промышленности, производитель, старающийся хитростью выудить для себя серебряные гроши, выманить золотую птицу из кармана своего христиански возлюбленного ближнего (каждый продукт является приманкой, при помощи которой хотят выманить у другого человека его сущность — его деньги; каждая действительная или возможная потребность оказывается слабостью, которая притянет муху к смазанной клеем палочке; всеобщая эксплуатация общественной человеческой сущности, подобно тому как каждое несовершенство человека есть некоторая связь с небом — тот пункт, откуда сердце его доступно священнику; каждая нужда есть повод подойти с любезнейшим видом к своему ближнему и сказать ему: милый друг, я дам тебе то, что тебе нужно, но ты знаешь conditio sine qua non *, ты знаешь, какими чернилами тебе придётся подписать со мной договор; я надуваю тебя, доставляя тебе наслаждение), — для этой цели промышленный евнух приспосабливается к извращённейшим фантазиям потребителя, берёт на себя роль сводника между ним и его потребностью, возбуждает в нём болезненные вожделения, подстерегает каждую его слабость, чтобы затем потребовать себе мзду за эту дружескую услугу.

Отчасти же это отчуждение обнаруживается в том, что утонченность потребностей и средств для их удовлетворения, имеющая место на одной стороне, порождает на другой стороне скотское одичание, полнейшее, грубое, абстрактное упрощение потребностей или, лучше сказать, только воспроизводит самоё себя в своём противоположном значении. Даже потребность в свежем воздухе перестаёт быть у рабочего потребностью. Человек поселяется снова в пещерах, которые, однако, ныне отравлены удушливым чумным дыханием цивилизации, по отношению к которым он чувствует себя *неуверенно,* как по отношению к чуждой силе, могущей в любой день ускользнуть от него, и из которых его могут в любой день выбросить, если он не внесёт квартирной платы. Рабочий должен *оплачивать* эти покойницкие. *Светлое* жилище, называемое Прометеем у Эсхила одним из тех великих даров, посредством которых он превратил дикаря в человека, перестаёт существовать для рабочего. Свет, воздух и т. д., простейшая, присущая даже *животным*

* — непременное, обязательное условие. *Ред.*

чистоплотность перестают быть потребностью человека. *Грязь*, этот признак человека опустившегося, загнивающего, *нечистоты* (в буквальном смысле этого слова) цивилизации становятся для него *жизненным элементом*. Полная *противоестественная* запущенность, гниющая природа становится его *жизненным элементом*. Ни одно из его чувств не существует больше не только в его человеческом виде, но и в *нечеловеческом*, следовательно не существует больше даже в его животном виде. Происходит возврат к самым грубым *способам* (и *орудиям*) человеческого труда: так, например, *ступальное колесо* римских рабов стало орудием производства и средством существования для многих английских рабочих. Человек лишается не только человеческих потребностей — он утрачивает даже *животные* потребности. Ирландец знает уже только одну потребность — потребность в *еде*, притом уже только в еде, состоящей из *картофеля*, к тому же только из *картофеля самого худшего сорта*. Но в каждом промышленном городе Англии и Франции уже имеется своя *маленькая* Ирландия. У дикаря, у животного всё-таки есть ещё потребность в охоте, в движении и т. д., в общении с себе подобными. — Упрощением машины, упрощением труда пользуются для того, чтобы из совершенно ещё не развившегося, только формирующегося человека, из *ребёнка* сделать рабочего, подобно тому как рабочий стал всеми заброшенным ребёнком. Машина приноравливается к *слабости* человека, чтобы превратить *слабого* человека в машину.

Каким образом рост потребностей и средств для их удовлетворения порождает отсутствие потребностей и отсутствие средств для их удовлетворения, это политико-эконом (и капиталист: вообще мы всегда имеем в виду *эмпирических* дельцов, когда обращаемся к политико-экономам, являющимся их *научной* совестью и их научным бытием) доказывает следующим образом: 1) он сводит потребности рабочего к самому необходимому и самому жалкому поддержанию физической жизни, а его деятельность — к самому абстрактному механическому движению; стало быть, говорит он, у человека нет никакой иной потребности ни в деятельности, ни в наслаждении; ибо *даже* такую жизнь политико-эконом объявляет *человеческой* жизнью и *человеческим* существованием; 2) возможно более *скудную* жизнь (существование) он принимает в своих *расчётах* за масштаб и притом за всеобщий масштаб — всеобщий потому, что он имеет силу для массы людей. Политико-эконом превращает рабочего в бесчувственное и лишённое потребностей существо, точно так же как деятельность рабочего он превращает в чистую абстракцию от всякой деятельности. Поэтому всякая *роскошь* у рабочего представляется ему недопустимой, а всё, что выходит за пределы самой наиабстрактной потребности —

будь то пассивное наслаждение или активное проявление деятельности, — кажется ему роскошью. Вследствие этого политическая экономия, эта наука о *богатстве*, есть в то же время наука о самоотречении, о лишениях, о *бережливости*, и она действительно доходит до того, что учит человека *сберегать* даже *потребность* в чистом *воздухе* или физическом *движении*. Эта наука о чудесной промышленности есть в то же время наука об *аскетизме*, и её подлинный идеал, это — *аскетический*, но *занимающийся ростовщичеством* скряга и *аскетический*, но *производящий* раб. Её моральным идеалом является *рабочий*, откладывающий в сберегательную кассу часть своей заработной платы, и она даже нашла для этого своего излюбленного идеала нужное ей холопское *искусство* — в театре ставили сентиментальные пьесы в этом духе. Поэтому политическая экономия, несмотря на весь свой мирской и чувственный вид, есть действительно моральная наука, наиморальнейшая из наук. Её основной тезис — самоотречение, отказ от жизни и от всех человеческих потребностей. Чем меньше ты ешь, пьёшь, чем меньше покупаешь книг, чем реже ходишь в театр, на балы, в кафе, чем меньше ты думаешь, любишь, теоретизируешь, поёшь, рисуёшь, фехтуешь и т. д., тем больше ты *сберегаешь*, тем *больше* становится твоё сокровище, не подтачиваемое ни молью, ни червём, — твой *капитал*. Чем ничтожнее твоё *бытие*, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твоё *имущество*, тем больше твоя *отчуждённая* жизнь, тем больше ты накапливаешь своей отчуждённой сущности. Всю ту долю жизни и человечности, которую отнимает у тебя политико-эконом, он возмещает тебе в виде *денег* и *богатства*, и всё то, чего не можешь ты, могут твои деньги: они могут есть, пить, ходить на балы, в театр, могут путешествовать, умеют приобрести себе искусство, учёность, исторические редкости, политическую власть — всё это они *могут* тебе присвоить; всё это они могут купить; они — настоящая *сила*. Но чем бы это всё ни было, деньги *не могут* создать ничего кроме самих себя, не могут купить ничего кроме самих себя, потому что всё остальное ведь их слуга, а когда я владею господином, то я владею и слугой, и мне нет нужды гнаться за его слугой. Таким образом, все страсти и всякая деятельность должны потонуть в *жажде наживы*. Рабочий вправе иметь лишь столько, сколько нужно для того, чтобы хотеть жить, и он вправе хотеть жить лишь для того, чтобы иметь [этот минимум].

Правда, в политической экономии возникает некоторого рода спор. Одна сторона (Лодердель, Мальтус и др.) рекомендует *роскошь* и проклинает бережливость; другая (Сэй, Рикардо и др.) рекомендует бережливость и проклинает роскошь. Но первая признаёт, что она хочет роскоши, чтобы производить

труд (т. е. абсолютную бережливость); а вторая признаёт, что она рекомендует бережливость, чтобы производить *богатство*, т. е. роскошь. Первая сторона предаётся *романтическим* фантазиям, требуя, чтобы не одна только жажда наживы определяла потребление богачей, и она противоречит выдвинутым ею самою законам, выдавая *расточительность* непосредственно за средство обогащения. Поэтому противная сторона весьма серьёзно и обстоятельно доказывает ей, что расточительностью я своё *имущество* уменьшаю, а не умножаю. Эта другая сторона лицемерно отказывается признать, что именно прихоти и капризы определяют производство; она забывает об «утонченных потребностях», забывает, что без потребления не было бы и производства; забывает, что вследствие конкуренции производство неизбежно становится лишь более всесторонним, более роскошным; она забывает, что, согласно её же теории, стоимость вещи определяется потреблением и что мода определяет потребление; она желает, чтобы производилось только «полезное», забывая, что производство слишком большого количества полезных вещей производит слишком много *бесполезного* населения. Обе стороны забывают, что расточительность и бережливость, роскошь и лишения, богатство и бедность равны друг другу.

И экономить ты должен не только на твоих непосредственных чувственных потребностях, на еде и прочем, но и на участии в общих интересах, на сострадании, доверии и т. д.; во всём этом ты должен проявлять максимальную бережливость, если ты хочешь поступать согласно учению политической экономии и не хочешь погибнуть от своих иллюзий.

Всё, что у тебя есть, ты должен пускать в *продажу*, т. е. извлекать из этого пользу. Если я задам политико-эконому вопрос: Повинуюсь ли я экономическим законам, когда я извлекаю деньги из продажи своего тела для удовлетворения чужой похоти (фабричные рабочие во Франции называют проституцию своих жён и дочерей добавочным рабочим часом, и это буквально так и есть), и разве я не действую в духе политической экономии, когда я продаю своего друга марокканцам (а непосредственная продажа людей, в виде торговли рекрутами и т. д., имеет место во всех культурных странах), — то политико-эконом мне отвечает: Ты не поступаешь вразрез с моими законами; но посмотри, что скажут тётушка Мораль и тётушка Религия; моя *политико-экономическая* мораль и моя *политико-экономическая* религия не имеют ничего возразить против твоего образа действий, но ... — Но кому же мне больше верить — политической экономии или морали? Мораль политической экономии — это *нажива*, труд и бережливость, трезвость, но политическая экономия обещает мне удовлетворить

мои потребности. — Политическая экономия морали — это богатство такими вещами, как чистая совесть, добродетель и т. д.; но как я могу быть добродетельным, если я вообще не существую? Как я могу иметь чистую совесть, если я ничего не знаю? — В самой сущности отчуждения заложено то, что каждая отдельная сфера прилагает ко мне другой и противоположный масштаб: у морали один масштаб, у политической экономии — другой, ибо каждая из них является некоторым определённым отчуждением человека, каждая фиксирует некоторый особый круг отчуждённой сущностной деятельности и каждая относится отчуждённо к другому отчуждению. Так, г-н *Мишель Шевалье* упрекает Рикардо в том, что тот абстрагируется от морали. Но у Рикардо политическая экономия говорит на своём собственном языке. Если этот язык не морален, то это не вина Рикардо. Поскольку Мишель Шевалье морализирует, он абстрагируется от политической экономии; а поскольку он занимается политической экономией, он необходимым образом абстрагируется фактически от морали. Ведь если отнесение политической экономии к морали не является произвольным, случайным и потому необоснованным и ненаучным, если оно проделывается не для *видимости*, а мыслится как коренящееся в *сущности* вещей, то оно может означать только причастность политико-экономических законов к области морали; а если в действительности это не имеет места или, вернее, имеет место прямо противоположное, то разве в этом повинен Рикардо? К тому же и самая противоположность между политической экономией и моралью есть лишь *видимость* и, будучи противоположностью, в то же время не есть противоположность. Политическая экономия выражает моральные законы, но только *на свой лад*.

Подавление потребностей, как принцип политической экономии, *с наибольшим блеском* обнаруживается в её *теории народонаселения*. Существует слишком *много* людей. Даже существование людей есть чистейшая роскошь, и если рабочий «*морален*» (Милль предлагает объявлять общественную похвалу тем, кто показывает себя воздержанным в половом отношении, и общественное порицание тем, кто грешит против этого идеала бесплодного брака... Разве это не мораль, не учение аскетизма?), то он будет *бережлив* по части деторождения. Производство человека выступает как общественное бедствие.

Смысл и значение производства, имеющего в виду богатых, *открыто* обнаруживают себя в производстве, рассчитанном на бедных; по отношению к вышестоящим это выражается всегда утонченно, замаскированно, двусмысленно — одна видимость; по отношению к нижестоящим это выражается грубо, открыто, откровенно — сущность. *Грубая* потребность рабочего — гораздо больший источник дохода, чем *утонченная*

потребность богача. Подвальные помещения в Лондоне приносят своим хозяевам больше дохода, чем дворцы, т. е. они являются в отношении приносимого ими дохода *бо́льшим богатством* и, значит, выражаясь на языке политической экономии, бо́льшим *общественным* богатством.

И подобно тому как промышленность спекулирует на утонченности потребностей, она в такой же мере спекулирует и на их *грубости*, притом на искусственно вызванной грубости их. Поэтому истинным наслаждением для этой грубости является *самоодурманивание*, это *кажущееся* удовлетворение потребности, эта цивилизация *посреди* грубого варварства потребностей. Вот почему английские кабаки являются *наглядными символами* частной собственности. Их *роскошь* показывает истинное отношение промышленной роскоши и богатства к человеку. Поэтому они по праву являются единственными воскресными развлечениями народа, к которым английская полиция относится по меньшей мере снисходительно.

Мы уже видели, какими многообразными способами политико-эконом устанавливает единство труда и капитала: 1) капитал есть *накопленный труд;* 2) назначение капитала в самом производстве — отчасти воспроизводство капитала с прибылью, отчасти капитал как сырьё (материал труда), отчасти как само *работающее орудие* (машина — это непосредственно отождествлённый с трудом капитал) — состоит в *производительном труде;* 3) рабочий есть капитал; 4) заработная плата принадлежит к издержкам капитала; 5) по отношению к рабочему труд есть воспроизводство его жизненного капитала; 6) по отношению к капиталисту он есть момент деятельности его капитала.

И, наконец, 7) политико-эконом исходит из предположения о первоначальном единстве того и другого как единстве капиталиста и рабочего; это — райское первобытное состояние. Каким образом эти два момента вдруг выступают друг против друга как два лица, это является для политико-эконома каким-то *случайным* происшествием, которое поэтому должно объясняться лишь внешними причинами. (См. Милля.)

Те народы, которые ещё ослеплены чувственным блеском благородных металлов и поэтому ещё поклоняются металлическим деньгам как какому-то фетишу, не являются ещё завершёнными денежными нациями. Противоположность между Францией и Англией. — В какой мере разрешение теоретических загадок есть задача практики и опосредствуется практически, в какой мере истинная практика является условием действительной и положительной теории, видно, например, на *фетишизме*. Чувственное сознание у фетишиста иное, чем

у грека, потому что его чувственное бытие ещё иное. Абстрактная вражда между чувством и духом необходима до тех пор, пока собственным трудом человека ещё не созданы человеческий вкус к природе, человеческое чувство природы, а значит и *естественное* чувство *человека*.

Равенство есть не что иное, как немецкая формула «я = я», переведённая на французский язык, т. е. на язык политики. Равенство как *основа* коммунизма есть его *политическое* обоснование. Это то же самое, что имеет место, когда немец обосновывает для себя коммунизм тем, что он мыслит человека как *всеобщее самосознание*. Вполне понятно, что уничтожение отчуждения исходит всегда из той формы отчуждения, которая является *господствующей* силой: в Германии это — *самосознание*, во Франции это — *равенство*, так как там преобладает политика, в Англии это — действительная, материальная, измеряющая себя только самой собой *практическая* потребность. Под этим углом зрения надо критиковать и признавать Прудона.

Если мы даже самый *коммунизм*, — так как он является отрицанием отрицания, таким присвоением человеческой сущности, которое опосредствует себя с собою через отрицание частной собственности, — называем ещё не *истинным*, начинающим с самого себя положительным утверждением, а только таким, которое начинает с частной собственности, [. . . . . .] *. Так как, стало быть, при этом ** действительное отчуждение человеческой жизни остаётся в силе и даже оказывается тем бо́льшим отчуждением, чем больше его сознают как отчуждение, то [уничтожение этого отчуждения] может совершиться только путём осуществления коммунизма на деле. Для уничтожения *идеи* частной собственности вполне достаточно *идеи* коммунизма. Для уничтожения же частной собственности в реальной действительности требуется *действительное* коммунистическое действие. История принесёт с собою это коммунистическое действие, и то движение, которое мы в *мыслях* уже познали как само себя снимающее, будет проделывать в действительности весьма трудный и длительный процесс. Но мы должны считать действительным шагом вперёд уже то, что мы с самого начала осознали как ограниченность, так и цель этого исторического движения и превзошли его в своём сознании.

* В рукописи здесь оборван левый нижний угол страницы, в результате чего от последних шести строк текста страницы остались только правые концы строк, не дающие возможности реставрировать весь текст, но позволяющие догадываться о том, что Маркс здесь критикует гегелевское идеалистическое «преодоление» отчуждения (сохранившиеся слова этих строк приведены в следующей сноске). *Ред.*

** При «преодолении» отчуждения «на старонемецкий лад — на манер гегелевской феноменологии», т. е. при преодолении его исключительно лишь в «сознании» субъекта. *Ред.*

Когда между собой объединяются коммунистические *рабочие,* то целью для них является прежде всего учение, пропаганда и т. д. Но в то же время у них возникает благодаря этому новая потребность, потребность в общении, и то, что выступает как средство, становится целью. К каким блестящим результатам приводит это практическое движение, можно видеть, наблюдая собрания французских социалистических рабочих. Курение, питьё, еда и т. д. не служат уже там средствами соединения людей, не служат уже связующими средствами. Для них достаточно общения, объединения в союз, беседы, имеющей своей целью опять-таки общение; человеческое братство в их устах не фраза, а истина, и с их загрубелых от труда лиц на нас сияет человеческое благородство.

Утверждая, что спрос и предложение всегда покрывают друг друга, политическая экономия тотчас же забывает, что, согласно её собственному утверждению, предложение *людей* (теория народонаселения) всегда превышает спрос на них и что, следовательно, в существенном результате всего производства — в существовании человека — получает своё наиболее решительное выражение диспропорция между спросом и предложением.

В какой мере деньги, которые выступают как средство, являются подлинной *силой* и единственной *целью,* в какой мере вообще то средство, которое делает меня сущностью и присваивает мне чужую предметную сущность, является *самоцелью,* это можно видеть из того, что земельная собственность — там, где источником существования является земля, — и *конь* и *меч* — там, где они являются *истинными средствами существования,* — признаются также и истинными политическими жизненными силами. В средние века сословие становилось свободным, как только оно получало право носить *меч.* У кочевников обладание *конём* делает человека свободным, даёт ему возможность принимать участие в жизни общины.

Мы сказали выше, что человек возвращается к *пещерному жилищу,* но возвращается к нему в отчуждённой, враждебной форме. Дикарь в своей пещере — этом элементе природы, свободно предоставляющем себя ему для пользования и защиты, — чувствует себя не более чуждо, или, лучше сказать, не менее дома, чем *рыба* в воде. Но подвальное жилище бедняка, это — враждебное ему, как «чужая сила закабаляющее его жилище, которое отдаётся ему только до тех пор, пока он отдаёт ему свой кровавый пот»; он не вправе рассматривать его как свой родной дом, где он мог бы, наконец, сказать: здесь я у себя дома; наоборот, он находится в *чужом* доме, в доме *другого* человека, который его изо дня в день подстерегает и немедленно выбрасывает на улицу, как только он перестаёт платить квартирную плату. И точно так же он знает, что и по

качеству своему его жилище образует полную противоположность *потустороннего,* пребывающего на небе богатства, человеческого жилища.

Отчуждение проявляется как в том, что *моё* средство существования принадлежит *другому,* что предмет *моего* желания находится в недоступном мне обладании *другого,* так и в том, что каждая вещь сама оказывается *иной,* чем она сама, что моя деятельность оказывается чем-то *иным* и что, наконец, — а это относится и к капиталисту, — надо всем вообще господствует *нечеловеческая* сила.

Характеристика употребляемого только для наслаждения, недеятельного и расточительного богатства: наслаждающийся этим богатством человек, с одной стороны, *ведёт* себя как лишь *преходящий,* с жира бесящийся индивид и рассматривает чужой рабский труд, человеческий *кровавый пот* как добычу своих вожделений, а потому самого человека — следовательно и себя самого — как приносимое в жертву, ничтожное существо (причём презрение к людям выражается отчасти в виде надменного расточения того, что могло бы сохранить сотню человеческих жизней, а отчасти в виде подлой иллюзии, будто его необузданная расточительность и безудержное непроизводительное потребление обусловливают *труд,* а тем самым *существование* другого); осуществление человеческих *сущностных сил* представитель такого рода богатства мыслит только как осуществление своих чудовищных прихотей и странных, фантастических причуд. Но с другой стороны, он рассматривает богатство всего лишь как средство и как нечто заслуживающее только уничтожения. Поэтому он в одно и то же время и раб и господин своего богатства, в одно и то же время великодушен и низок, капризен, надменен, предан диким фантазиям, утонченно образован, остроумен. Представитель этого богатства ещё не ощутил *богатство* как некую совершенно *чуждую силу,* стоящую над ним самим. Он скорее видит в богатстве лишь свою собственную силу, и последней, конечной целью [для него является не] богатство, а *наслаждение* [. . . . . .] *.

Против этой блестящей, ослеплённой чувственной видимостью иллюзии о сущности богатства выступает *деловитый, трезвый, экономически мыслящий, прозаически настроенный,* просвещённый насчёт сущности богатства промышленник, и если он создаёт для жаждущего наслаждений расточителя новые, более широкие возможности и всячески льстит ему своими продуктами — все его продукты являются низкими комплиментами

* В рукописи здесь оборвана нижняя часть страницы; недостаёт трёх или четырёх строк текста. *Ред.*

вожделениям расточителя, — то он умеет при этом присвоить самому себе единственно *полезным* образом ту силу, которая ускользает от расточителя. Если, в соответствии с этим, на первых порах промышленное богатство выступает как результат расточительного, фантастического богатства, то в дальнейшем собственное движение промышленного богатства вытесняет расточительное богатство также и активным образом. Понижение *денежного процента* является необходимым следствием и результатом промышленного развития. Таким образом, средства расточительного рантье уменьшаются ежедневно в *обратном* отношении к увеличению средств и соблазнов наслаждения. Поэтому он должен либо проесть свой капитал, т. е. разориться, либо сам стать промышленным капиталистом. Правда, с другой стороны, непосредственно в результате хода промышленного развития постоянно повышается *земельная рента,* но, как мы уже видели, наступает необходимым образом момент, когда земельная собственность, как и всякая другая собственность, должна перейти в категорию воспроизводящего себя с прибылью капитала, а это является результатом того же самого промышленного развития. Следовательно, и расточительный землевладелец должен либо проесть свой капитал, т. е. разориться, либо сам стать арендатором своей собственной земли, т. е. превратиться в сельскохозяйственного промышленника.

Поэтому уменьшение денежного процента, — рассматриваемое Прудоном как упразднение капитала и как тенденция к его социализации, — является непосредственно, наоборот, только симптомом полной победы работающего капитала над расточительным богатством, т. е. симптомом превращения всякой частной собственности в промышленный капитал. Это есть полная победа частной собственности над всеми *по видимости* ещё человеческими качествами её и полное подчинение частного собственника сущности частной собственности — *труду.* Конечно, и промышленный капиталист тоже потребляет и наслаждается. Он отнюдь не возвращается к противоестественной простоте потребностей. Но его потребление и наслаждение есть нечто только побочное; оно для него — отдых, подчинённый производству; при этом оно — *рассчитанное,* т. е. тоже *экономическое* наслаждение, ибо капиталист причисляет своё наслаждение к издержкам капитала, и он поэтому вправе тратить деньги на своё наслаждение лишь в таких пределах, чтобы эти его траты могли быть возмещены с лихвой путём воспроизводства капитала. Таким образом, наслаждение подчинено капиталу, наслаждающийся индивид — капитализирующему индивиду, тогда как раньше имело место обратное. Поэтому снижение процента является симптомом упразднения

капитала лишь в том смысле, что оно является симптомом его завершающегося господства, симптомом завершающегося и потому устремляющегося к своему уничтожению отчуждения. Это вообще — единственный способ, каким существующее утверждает свою противоположность.

Поэтому спор политико-экономов о роскоши и бережливости есть лишь спор между политической экономией, уяснившей себе сущность богатства, и той политической экономией, которая находится ещё во власти романтических антипромышленных воспоминаний. Но обе стороны не умеют свести предмет спора к его простому выражению и потому не могут справиться друг с другом.

Далее, *земельная рента* была ниспровергнута как земельная рента, поскольку новейшая политическая экономия — в противоположность физиократам, утверждавшим, что земельный собственник есть единственный подлинный производитель, — доказала, что земельный собственник, как таковой, является, наоборот, единственным совершенно непроизводительным рантье. Согласно новейшей политической экономии, агрикультура есть дело капиталиста, который даёт такое применение своему капиталу, если от этого применения он может ожидать нормальной прибыли. Поэтому тезис физиократов о том, что земельные собственники, в качестве единственно производительных собственников, должны одни платить государственные налоги и, значит, одни только имеют право вотировать их и принимать участие в государственных делах, — этот тезис превращается в противоположное утверждение, что налог на земельную ренту есть единственный налог на непроизводительный доход и, следовательно, единственный налог, не наносящий вреда национальному производству. Ясно, что при таком понимании вещей и политические привилегии земельных собственников уже не могут вытекать из того факта, что они — главные налогоплательщики.

Всё то, что Прудон считает движением труда против капитала, есть лишь движение труда в форме капитала, т. е. движение *промышленного капитала,* против капитала, потребляемого не *в качестве* капитала, т. е. не промышленным образом. И это движение идёт своим победоносным путём, т. е. путём победы *промышленного* капитала. — Мы видим, таким образом, что лишь в том случае, если *труд* рассматривается как сущность частной собственности, можно уяснить себе действительную природу также и политико-экономического движения как такового.

Общество — каким оно выступает для политико-эконома — есть *буржуазное общество,* где каждый индивид представляет

собой некоторый замкнутый комплекс потребностей и существует для другого лишь постольку, — а другой существует для него лишь постольку, — поскольку они обоюдно становятся друг для друга средством. Подобно политикам в их рассуждениях о *правах человека,* и политико-экономом сводит всё к человеку, т. е. к индивиду, у которого он отнимает все определённые свойства, чтобы рассматривать его только как капиталиста или рабочего.

Разделение труда есть политико-экономическое выражение *общественного характера труда* в рамках отчуждения. Иначе говоря, так как *труд* есть лишь выражение человеческой деятельности в рамках отчуждения, проявление жизни как её отчуждение, то и *разделение труда* есть не что иное, как *отчуждённое, самоотчуждённое* полагание человеческой деятельности в качестве *реальной родовой деятельности,* или в качестве *деятельности человека как родового существа.*

Относительно *сущности разделения труда,* — которое, с тех пор как *труд* был признан *сущностью частной собственности,* естественно должно было рассматриваться как один из главных двигателей производства богатства, — т. е. относительно этой *отчуждённой и самоотчуждённой формы человеческой деятельности как родовой деятельности,* политико-экономы высказываются очень неясно и противоречиво.

Адам Смит:

«*Разделение труда* обязано своим происхождением не мудрости человеческой. Оно есть необходимый результат медленного и постепенного развития склонности к обмену и взаимной торговле продуктами. Эта склонность к торговле есть, вероятно, необходимое следствие пользования разумом и речью. Она свойственна всем людям и не встречается ни у одного животного. Животное, как только оно достигло зрелого возраста, живёт само по себе, совершенно независимо от других. Человек же постоянно нуждается в помощи других людей, и он тщетно ожидал бы такой помощи от одной только их доброжелательности. Гораздо надёжнее будет апеллировать к их личной заинтересованности и убедить их в том, что их собственная выгода диктует им делать то, чего он от них желает. Имея дело с другими людьми, мы апеллируем не к их *человечности,* а к их *эгоизму.* Мы никогда не говорим им о *наших потребностях,* а говорим всегда о *их выгоде.* — Так как, стало быть, мы получаем большинство взаимно необходимых нам услуг благодаря обмену, торговле, купле-продаже, то именно эта склонность к *торговле* и породила *разделение труда.* Например, в каком-нибудь племени охотников или пастухов какой-нибудь человек изготовляет луки и тетивы проворнее и искуснее, чем другие. Он часто обменивает эти продукты своего труда на скот и дичь своих соплеменников. Скоро он замечает, что таким способом он может добыть их себе легче, чем если бы он сам ходил на охоту. Движимый соображениями расчёта, он делает поэтому своим главным занятием изготовление луков и т. д. Различие *природных дарований* у индивидов есть не столько *причина,* сколько *следствие* разделения труда... Не будь у человека склонности к обмену и торговле, каждый индивид был бы вынужден сам изготовлять себе всё необходимое для существования и жизненных удобств. Каждому приходилось бы выполнять *одну и ту же*

повседневную работу, и не было бы того огромного *различия в занятиях,* которое одно только и может породить крупное различие в дарованиях. — Как эта склонность к обмену порождает среди людей различие дарований, так та же самая склонность делает это различие полезным. Многие породы животных, хотя они принадлежат к одному и тому же виду, имеют от природы столь различный характер и столь различные предрасположения, что эти различия являются более разительными, чем различия, наблюдаемые среди необразованных людей. От природы между философом и грузчиком различие и в половину не столь велико — в смысле дарования и ума, — как различие между дворняжкой и борзой, между борзой и лягавой, между лягавой и овчаркой. Тем не менее эти различные породы животных, несмотря на их принадлежность к одному и тому же виду, не приносят почти никакой пользы друг другу. Дворовый пёс, обладая преимуществом своей силы, не получает никакой пользы от быстроты и лёгкости борзой, и т. д. Вследствие отсутствия способности или склонности к торговле и обмену результаты деятельности этих различных дарований или ступеней интеллигентности не могут быть собраны вместе и ни малейшим образом не способствуют *выгоде* или *общим удобствам всего вида.* Каждое животное вынуждено само себя содержать и защищать, независимо от других; оно не может извлечь ни малейшей пользы из различия тех способностей, которыми природа наделила других животных того же вида. У людей, наоборот, самые различные дарования оказываются полезными друг другу, потому что, благодаря склонности всех людей к обмену и торговле, *различные продукты* их различных деятельностей собираются, так сказать, в одну общую массу, где каждый человек может, сообразно своим потребностям, купить себе известную часть продуктов труда других людей. — Так как источником *разделения труда* является эта склонность к *обмену,* то отсюда следует, что *рост* этого *разделения труда* всегда ограничен *размерами способности к обмену,* или, другими словами, *размерами рынка.* Если рынок очень мал, то никто не захочет отдаться целиком одному какому-нибудь занятию — за отсутствием возможности обменивать излишек продуктов своего труда, ненужный для его собственного потребления, на подобный же излишек тех продуктов чужого труда, которые он хотел бы получить...» В *цивилизованном* состоянии «каждый человек живёт обменом и становится своего рода *торговцем,* а *само общество* есть, собственно говоря, *торговое* общество» (см. Дестюта де Траси: «Общество, это — ряд взаимных обменов; в *торговле* — вся суть общества» [194]). «...Накопление капиталов растёт вместе с разделением труда, и наоборот».

Так говорит *Адам Смит* [195].

«Если бы каждая семья производила всю совокупность предметов своего потребления, то общество могло бы существовать и при отсутствии какого бы то ни было обмена. — Хотя обмен *не* является *основой* общества, без него нельзя обойтись в цивилизованном состоянии нашего общества. — Разделение труда есть умелое применение сил человека; оно умножает продукты общества, увеличивает его мощь и его наслаждения, но оно же ограничивает, уменьшает способности каждого человека, взятого в отдельности. — Производство не может иметь места без обмена».

Так говорит *Ж. Б. Сэй* [196].

«Присущие человеку от природы силы, это — его разум и его физическая способность к труду. Силы же, проистекающие из общественного состояния, заключаются в способности *разделять труд* и *распределять среди различных людей различные работы,* необходимые для получения средств существования, и в *способности* обмениваться *взаимными услугами* и продуктами, образующими средства существования. — Мотив,

по которому один человек оказывает услуги другому, — эгоистического порядка: человек требует вознаграждения за услуги, оказанные другому.— Право исключительной частной собственности является необходимым условием для того, чтобы среди людей мог установиться обмен». «Обмен и разделение труда взаимно обусловливают друг друга».

Так говорит *Скарбек* [197].

Милль изображает развитой обмен, *торговлю,* как *следствие разделения труда:*

«Деятельность человека можно свести к весьма простым элементам. В сущности говоря, он может делать только одно: производить движение; он может передвигать вещи, чтобы приблизить их друг к другу или удалить друг от друга; всё остальное делают свойства материи. Применяя труд и машины, люди часто замечают, что эффект может быть усилен путём умелого распределения операций, а именно путём отделения друг от друга операций, друг другу мешающих, и соединения всех тех операций, которые тем или иным способом могут друг другу содействовать. Как общее правило, люди не могут выполнять множество различных операций с такой же быстротой и ловкостью, с какой они благодаря навыку научаются выполнять небольшое число операций. Поэтому всегда бывает выгодно как можно больше ограничивать количество операций, поручаемых каждому отдельному индивиду. — Для наивыгоднейшего разделения труда и наивыгоднейшего распределения сил людей и машин в очень многих случаях необходимо действовать в крупном масштабе, т. е. производить богатства большими массами. Эта выгода является причиной возникновения крупных мануфактур. Иногда небольшое количество таких мануфактур, основанных при благоприятных условиях, снабжает не только одну страну, а несколько стран всем требующимся там количеством производимых ими предметов».

Так говорит Милль [198].

Однако все современные политико-экономы согласны между собой в том, что разделение труда и богатство продукции, разделение труда и накопление капитала взаимно обусловливают друг друга и что *освобождённая от пут,* предоставленная самой себе частная собственность одна только может создать наиболее полезное и всеобъемлющее разделение труда.

Рассуждения *Адама Смита* можно резюмировать следующим образом:

Разделение труда сообщает труду бесконечную производительность. Оно коренится в *склонности* к *обмену* и *торговле,* специфически человеческой склонности, которая вероятно не случайна, а обусловлена применением разума и языка. Мотив, которым руководятся обменивающиеся между собой люди, это — не *человеколюбие,* а *эгоизм.* Разнообразие человеческих дарований — скорее следствие, чем причина разделения труда, т. е. обмена. Только обмен и делает полезным это разнообразие. Особые свойства разных пород животных одного вида различаются между собой от природы больше, чем различаются между собой у разных людей те или другие способности и деятельности. Но так как животные неспособны к *обмену,* то

ни одному животному индивиду не приносят никакой пользы отличающиеся от его породы свойства животного того же вида, но другой породы. Животные не могут складывать вместе различные свойства своего вида; они не могут ничего сделать для *общей* пользы и для *общих* удобств своего вида. Иное дело *человек*. Здесь самые разнообразные дарования и виды деятельности оказываются полезными друг другу, *потому что* люди умеют собирать свои *различные* продукты в одну общую массу, откуда каждый может покупать себе то, что ему нужно. Так как разделение труда возникает из склонности к *обмену*, то оно растёт и удерживается в определённых границах в зависимости от *размеров обмена, рынка*. В цивилизованном состоянии каждый человек является *торговцем*, а общество является *торговым обществом*.

Сэй считает *обмен* чем-то случайным, не основным. Общество могло бы существовать и без него. Обмен становится необходимым в цивилизованном состоянии общества. Тем не менее *производство* не может иметь места *без обмена*. Разделение труда есть *удобное, полезное* средство, умелое применение человеческих сил для создания общественного богатства, но оно уменьшает *способности каждого человека*, взятого *в отдельности*. Это последнее замечание является шагом вперёд со стороны Сэя.

Скарбек отличает *индивидуальные, от природы присущие человеку* силы — разум и физическую способность к труду, от сил, *проистекающих* из общества, — *обмена* и *разделения труда*, которые взаимно обусловливают друг друга. А необходимой предпосылкой обмена является, по Скарбеку, *частная собственность*. Скарбек выражает здесь в объективной форме то, что говорят Смит, Сэй, Рикардо и др., когда они указывают на *эгоизм, частный интерес*, как на основу обмена, или когда они называют *торговлю существенной* и *адекватной* формой обмена.

Милль изображает *торговлю* как следствие *разделения труда*. *Человеческая* деятельность сводится, по его мнению, к *механическому движению*. Разделение труда и применение машин способствуют богатству продукции. Каждому человеку следует поручать возможно меньший круг операций. Со своей стороны, разделение труда и применение машин обусловливают массовое производство богатства, т. е. продуктов. Это и является причиной возникновения крупных мануфактур.

Рассмотрение *разделения труда* и *обмена* представляет величайший интерес, потому что это — *наглядно отчуждённые* выражения человеческой *деятельности*, как *родовой* деятельности, и человеческой *сущностной силы*, как *родовой* сущностной силы.

Сказать, что *разделение труда* и *обмен* покоятся на *частной собственности*, равносильно утверждению, что *труд* является

сущностью частной собственности, — утверждению, которое политико-эконом не может доказать и которое мы намерены доказать за него. Именно то обстоятельство, что *разделение труда* и *обмен* суть формы частной собственности, как раз и служит доказательством как того, что *человеческая* жизнь нуждалась для своего осуществления в *частной собственности,* так, с другой стороны, и того, что теперь она нуждается в упразднении частной собственности.

Разделение труда и *обмен,* это — те два *явления,* при рассмотрении которых политико-эконом кичится общественным характером своей науки и тут же, не переводя дыхания, бессознательно высказывает заключающееся в ней противоречие, а именно обоснование общества при помощи необщественных, частных интересов.

Нам надлежит рассмотреть следующие моменты:

Во-первых, *склонность к обмену,* основу которой политико-экономы находят в эгоизме, рассматривается как причина или взаимодействующий фактор разделения труда. Сэй считает обмен чем-то не *основным* для сущности общества. Богатство, производство объясняются разделением труда и обменом. Признаётся, что разделение труда вызывает обеднение и деградацию индивидуальной деятельности. Обмен и разделение труда признаются причинами великого *разнообразия человеческих дарований,* разнообразия, которое становится *полезным* опять-таки благодаря обмену. Скарбек делит производственные или производительные сущностные силы человека на две части: 1) на индивидуальные, от природы присущие человеку силы — его разум и специальная склонность или способность к определённому труду, и 2) на *проистекающие* из общества, а не из реального индивида, силы — разделение труда и обмен. — Далее: разделение труда ограничено *рынком.* — Человеческий труд есть простое *механическое движение;* самое главное выполняют материальные свойства предметов. — Каждому отдельному индивиду следует поручать возможно меньше операций. — Раздробление труда и концентрация капитала, неэффективность индивидуального производства и массовое производство богатства. — Значение свободной частной собственности для разделения труда *.

* Здесь, на левой половине XXXVIII страницы, обрывается та часть третьей рукописи, которая написана в виде дополнения к XXXIX странице второй рукописи. Далее в третьей рукописи следует пустая правая половина XXXVIII страницы, а затем «Предисловие» (на стр. XXXIX—XL) и отрывок о деньгах (на стр. XLI—XLIII). *Ред.*

[ВЛАСТЬ ДЕНЕГ В БУРЖУАЗНОМ ОБЩЕСТВЕ]

Если *ощущения* человека, его страсти и т. д. суть не только антропологические определения в [узком *] смысле, но и подлинно *онтологические* утверждения сущности (природы) и если они реально утверждают себя только тем, что их *предмет* существует для них *чувственно,* то вполне понятно, 1) что способ их утверждения отнюдь не один и тот же и что, наоборот, различный способ утверждения образует особенность их бытия, их жизни; каким образом предмет существует для них, это и составляет своеобразие каждого специфического *наслаждения;* 2) там, где чувственное утверждение является непосредственным уничтожением предмета в его самостоятельной форме (еда, питьё, обработка предмета и т. д.), это и есть утверждение предмета; 3) поскольку человек *человечен,* а следовательно и его ощущение и т. д. *человечно,* постольку утверждение данного предмета другими людьми есть также и его собственное наслаждение; 4) только при помощи развитой промышленности, т. е. через посредство частной собственности, онтологическая сущность человеческой страсти осуществляется как во всей своей целостности, так и в своей человечности; таким образом, сама наука о человеке есть продукт практического самоосуществления человека; 5) смысл частной собственности, если её отделить от её отчуждённости, есть *наличие существенных предметов* для человека как в виде предметов наслаждения, так и в виде предметов деятельности.

Деньги, обладающие *свойством* всё покупать, все предметы себе присваивать, представляют собой, следовательно, *предмет* в наивысшем смысле. Универсальность этого их *свойства* есть всемогущество их сущности; поэтому они слывут всемогущими. Деньги — это *сводник* между потребностью и предметом, между жизнью и жизненными средствами человека. Но *то, что* опосредствует мне *мою* жизнь, *опосредствует мне* и существование

* Слово неразборчиво. *Ред.*

другого человека для меня. Вот что для меня означает *другой* человек.

«Тьфу, пропасть! Руки, ноги, голова
И зад — твои ведь, без сомненья?
А чем же меньше все мои права
На то, что служит мне предметом наслажденья?
Когда куплю я шесть коней лихих,
То все их силы — не мои ли?
Я мчусь, как будто б ног таких
Две дюжины даны мне были!»

Гёте, «Фауст» (слова Мефистофеля) [199].

Шекспир в *«Тимоне Афинском»:*

«... Золото? Металл
Сверкающий, красивый, драгоценный?
Нет, боги! Нет, я искренно молил...
Тут золота довольно для того,
Чтоб сделать всё чернейшее — белейшим,
Всё гнусное — прекрасным, всякий грех —
Правдивостью, всё низкое — высоким,
Трусливого — отважным храбрецом,
А старика — и молодым и свежим!
... Это
От алтарей отгонит ваших слуг,
Из-под голов больных подушки вырвет.
Да, этот плут сверкающий начнёт
И связывать и расторгать обеты,
Благословлять проклятое, людей
Ниц повергать пред застарелой язвой,
Разбойников почётом окружать,
Отличьями, коленопреклоненьем,
Сажая их высоко, на скамьи
Сенаторов; вдове, давно отжившей,
Даст женихов; раздушит, расцветит,
Как майский день, ту жертву язв поганых,
Которую и самый госпиталь
Из стен своих прочь гонит с отвращеньем! —
Ступай назад, проклятая земля,
Наложница всесветная, причина
Вражды и войн народов...»

И затем дальше:

«О милый мой цареубийца! Ты,
Орудие любезное раздора
Отцов с детьми; ты, осквернитель светлый
Чистейших лож супружеских; ты, Марс
Отважнейший; ты, вечно юный, свежий
И взысканный любовию жених,
Чей яркий блеск с колен Дианы гонит
Священный снег; ты, *видимый нам бог,*
Сближающий *несродные предметы* *,

* В цитируемом у Маркса немецком переводе Шлегеля и Тика это место гласит: «*sichtbare Gottheit*, die du *Unmöglichkeiten* eng verbrüderst», т. е. «ты, *видимое божество*, осуществляющее братание *невозможностей*» (подчёркнуто Марксом). *Ред.*

Велящий им лобзаться, говорящий
Для целей всех на каждом языке;
Ты, оселок сердец, — представь, что люди,
Твои рабы, вдруг взбунтовались все,
И силою своею между ними
Кровавые раздоры посели,
Чтоб сделались царями мира звери» [200].

Шекспир превосходно изображает сущность *денег*. Чтобы понять его, начнём сперва с толкования отрывка из Гёте.

То, что существует для меня благодаря *деньгам*, то, что я могу оплатить, т. е. то, что могут купить деньги, это — *я сам*, владелец денег. Сколь велика сила денег, столь велика и моя сила. Свойства денег суть мои — их владельца — свойства и сущностные силы. Поэтому то, что я *есмь* и что я *в состоянии* сделать, определяется отнюдь не моей индивидуальностью. Я уродлив, но я могу купить себе *красивейшую* женщину. Значит, я не *уродлив*, ибо действие *уродства*, его отпугивающая сила, сводится на нет деньгами. Пусть я — по своей индивидуальности — *хромой*, но деньги добывают мне 24 ноги; значит, я не хромой. Я плохой, нечестный, бессовестный, скудоумный человек, но деньги в почёте, а значит в почёте и их владелец. Деньги являются высшим благом — значит, хорош и их владелец. Деньги, кроме того, избавляют меня от труда быть нечестным, — поэтому заранее считается, что я честен. Я *скудоумен*, но деньги — это *реальный ум* всех вещей, — как же может быть скудоумен их владелец? К тому же он может купить себе людей блестящего ума, а тот, кто имеет власть над людьми блестящего ума, разве не умнее их? И разве я, который с помощью денег способен получить *всё*, чего жаждет человеческое сердце, разве я не обладаю всеми человеческими способностями? Итак, разве мои деньги не превращают всякую мою немощь в её прямую противоположность?

Если *деньги* являются узами, связывающими меня с *человеческою* жизнью, обществом, природой и людьми, то разве они не узы всех *уз?* Разве они не могут завязывать и расторгать любые узы? Не являются ли они поэтому также и всеобщим *средством разъединения?* Они, поистине, и разъединяющая людей *«разменная монета»* * и подлинно *связующее средство;* они — [всеобщая **] *химическая* сила общества.

Шекспир особенно подчёркивает в деньгах два их свойства:

1) Они — видимое божество, превращение всех человеческих и природных свойств в их противоположность, всеобщее смешение и извращение вещей; они осуществляют братание невозможностей.

---

* Игра слов: «scheiden» — «разделять», «разъединять»; «Scheidemünze» — «разменная монета». *Ред.*

** Здесь в рукописи вырван кусочек страницы. *Ред.*

2) Они — наложница всесветная, всеобщий сводник людей и народов.

Извращение и смешение всех человеческих и природных качеств, братание невозможностей, эта *божественная* сила денег кроется в их *сущности,* как отчуждённой, отчуждающей и отчуждающейся *родовой сущности* человека. Они — отчуждённая *мощь человечества.*

То, чего я как *человек* не в состоянии сделать, т. е. чего не могут обеспечить все мои индивидуальные сущностные силы, то я могу сделать при помощи *денег.* Таким образом, деньги превращают каждую из этих сущностных сил в нечто такое, чем она сама по себе не является, т. е. в её *противоположность.*

Когда мне хочется какого-нибудь кушанья или когда я хочу воспользоваться почтовой каретой, ввиду того что я недостаточно силён, чтобы проделать путь пешком, то деньги доставляют мне и кушанье и почтовую карету, т. е. они претворяют и переводят мои желания из чего-то пребывающего в представлении, из их мыслимого, представляемого, желаемого бытия в их *чувственное, действительное* бытие, из представления в жизнь, из воображаемого бытия в бытие реальное. В качестве такого опосредствования деньги — это *подлинно творческая* сила.

Спрос на то или иное кушанье или на почтовую карету имеется, конечно, и у того, у кого нет денег, но такой спрос есть нечто пребывающее только в представлении, нечто не оказывающее никакого действия на меня, на другого, на третьего, нечто лишённое существования и, следовательно, остающееся для меня самого чем-то *недействительным, беспредметным.* Различие между спросом эффективным, основанным на деньгах, и спросом неэффективным, основанным на моей потребности, моей страсти, моём желании и т. д., есть различие между *бытием* и *мышлением,* между представлением, *существующим* лишь во мне, и таким представлением, которое для меня существует вне меня в качестве *действительного предмета.*

Если у меня нет денег для путешествия, то у меня нет и *потребности,* т. е. действительной и претворяющейся в действительность потребности в путешествии. Если у меня есть *призвание* к научным занятиям, но нет для этого денег, то у меня *нет* и призвания, т. е. *действенного, настоящего* призвания к этому. Наоборот, если я на самом деле *не* имею *никакого* призвания к научным занятиям, но у меня есть желание *и* деньги, то у меня есть к этому *действенное* призвание. *Деньги* — как внешнее, проистекающее не из человека как человека и не из человеческого общества как общества всеобщее *средство* и *способность* превращать *представление* в *действительность,* а *действительность* в простое *представление* — в такой же мере превращают *действительные человеческие и природные сущностные*

силы в чисто абстрактные представления и потому в *несовершенства,* в мучительные химеры, в какой мере они, с другой стороны, превращают *действительные несовершенства и химеры,* действительно немощные, лишь в воображении индивида существующие сущностные силы индивида в *действительные сущностные силы* и *способности.* Уже согласно этому определению, деньги являются, следовательно, всеобщим извращением *индивидуальностей,* которые они превращают в их противоположность и которым они придают свойства, противоречащие их действительным свойствам.

В качестве этой *извращающей* силы деньги выступают затем и по отношению к индивиду и по отношению к общественным и прочим связям, претендующим на роль и значение самостоятельных *сущностей.* Они превращают верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость.

Так как деньги, в качестве существующего и действующего понятия стоимости, смешивают и обменивают все вещи, то они представляют собой всеобщее *смешение* и *подмену* всех вещей, т. е. мир навыворот, перетасовку и подмену всех природных и человеческих качеств.

Кто может купить храбрость, тот храбр, хотя бы он был трусом. Так как деньги обмениваются не на какое-нибудь одно определённое качество, не на какую-нибудь одну определённую вещь или определённые сущностные силы человека, а на весь человеческий и природный предметный мир, то, с точки зрения их владельца, они обменивают любое свойство и любой предмет на любое другое свойство или предмет, хотя бы и противоречащие обмениваемому. Деньги осуществляют братание невозможностей; они принуждают к поцелую то, что противоречит друг другу.

Предположи теперь *человека* как *человека* и его отношение к миру как человеческое отношение: в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т. д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть человеком, действительно стимулирующим и двигающим вперёд других людей. Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть *определённым,* соответствующим объекту твоей воли *проявлением* твоей *действительной индивидуальной* жизни. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т. е. если твоя любовь как любовь не порождает ответной любви, если ты своим *жизненным проявлением* в качестве любящего человека не делаешь себя *человеком любимым,* то твоя любовь бессильна, и она — несчастье.

[КРИТИКА ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ И ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ]

6) В этом пункте [201], быть может, уместно будет — в целях разъяснения и обоснования правомерности развиваемых здесь мыслей — привести некоторые соображения как относительно гегелевской диалектики вообще, так, в особенности, о её изложении в «Феноменологии» и «Логике», и, наконец, об отношении к Гегелю новейшего критического движения.

Современная немецкая критика так много занималась содержанием старого мира, её развитие до такой степени было сковано критикуемой материей, что в результате получилось совершенно некритическое отношение к методу самой критики и полное отсутствие сознательности по отношению к, *по видимости, формальному,* но в действительности *существенному* вопросу о том, в каких же взаимоотношениях мы находимся с гегелевской *диалектикой?* Бессознательность по вопросу об отношении современной критики к гегелевской философии вообще и к диалектике в частности была так велика, что такие критики, как *Штраус* и *Бруно Бауэр,* всё ещё находятся — первый целиком и полностью, а второй в своих «Синоптиках» [202] (где он, в противоположность Штраусу, ставит «самосознание» абстрактного человека на место субстанции «абстрактной природы») и даже ещё в «Раскрытом христианстве» [203] по меньшей мере потенциально-полностью — во власти гегелевской логики. Так, например, в «Раскрытом христианстве» говорится:

«Как будто самосознание, которое полагает мир, полагает различие и в том, что оно творит, творит само себя, так как оно снова уничтожает различие своего творения от самого себя и является самим собою только в акте творения и в движении, — как будто это самосознание не имеет своей цели в этом движении» и т. д. Или: «Они» (французские материалисты) «ещё не могли усмотреть того, что движение вселенной становится действительно движением для себя лишь как движение самосознания, достигая в последнем единства с самим собой».

Эти выражения даже по языку ничем не отличаются от гегелевских взглядов и скорее повторяют их дословно.

Пример Бауэра показывает, как мало сознательно было отношение к гегелевской диалектике во время акта критики

(Бауэр, «Синоптики») и как мало изменилось в этом отношении дело и после акта предметной критики: ведь в своём «Правом деле свободы» [204] он отделывается от нескромного вопроса г-на Группе: «Ну, а как же обстоит дело с логикой?» — тем, что отсылает его к будущим критикам.

Но и теперь, после того как *Фейербах* и в своих «Тезисах» в «Anekdota» и, подробнее, в «Философии будущего» опрокинул в корне старую диалектику и философию, после того как, наоборот, вышеуказанная критика, не сумевшая выполнить это дело, увидела, что это дело выполнено, и провозгласила себя чистой, решительной, абсолютной, всё себе уяснившей критикой, после того как она в своём спиритуалистическом высокомерии свела всё историческое движение к отношению остального мира (зачисленного ею, в отличие от неё самой, в категорию «массы») к ней самой и растворила все догматические противоположности в *одной* догматической противоположности между собственной своей мудростью и глупостью мира, между критическим Христом и человечеством как *«толпой»*, после того как она ежедневно и ежечасно доказывала свои собственные превосходные качества путём выявления скудоумия массы, после того как она в печати [205] заявила о своём решительном превосходстве как над человеческими ощущениями, так и над миром, над которым она возвышается в царственном одиночестве, разражаясь лишь время от времени саркастическим смехом олимпийских богов, после того как, наконец, она возвестила критический *страшный суд*, заявив, что близится день, когда против неё ополчится всё погибающее человечество, которое будет разбито ею на группы, причём каждая особая группа получит своё testimonium paupertatis *, — после всех этих забавных кривляний умирающего в форме критики идеализма (младогегельянства) этот идеализм не высказал даже и отдалённого намёка на то, что пора критически размежеваться со своей матерью, гегелевской диалектикой, и даже не сумел [ничего] сообщить о своём критическом отношении к фейербаховской диалектике. Это — вполне некритическое отношение к самому себе.

Фейербах — единственный мыслитель, у которого мы наблюдаем *серьёзное, критическое* отношение к гегелевской диалектике; только он сделал подлинные открытия в этой области и вообще по-настоящему преодолел старую философию. Величие сделанного Фейербахом и скромная простота, с какой он выступает перед миром, находятся в поразительном контрасте с тем, что наблюдается в этом отношении у критики.

---

* — свидетельство о бедности. *Ред.*

Великий подвиг Фейербаха заключается в следующем:

1) в доказательстве того, что философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности, и что, следовательно, она также подлежит осуждению;

2) в основании *истинного материализма* и *реальной науки*, поскольку общественное отношение «человека к человеку» Фейербах также делает основным принципом теории;

3) в том, что отрицанию отрицания, заявляющему, что оно есть абсолютно положительное, он противопоставляет покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное.

Фейербах следующим образом толкует гегелевскую диалектику (тем самым обосновывая необходимость исходить из положительного, из чувственно-достоверного):

Гегель исходит из отчуждения (логически: из бесконечного, абстрактно-всеобщего), из субстанции, абсолютной и неподвижной абстракции, т. е., выражаясь популярнее, он исходит из религии и теологии.

Во-вторых, он снимает бесконечное и полагает действительное, чувственное, реальное, конечное, особенное (философия, снятие религии и теологии).

В-третьих: он снова снимает положительное и восстанавливает абстракцию, бесконечное. Восстановление религии и теологии.

Таким образом, Фейербах рассматривает отрицание отрицания *только* как противоречие философии с самой собой, как философию, утверждающую теологию (трансцендентность и т. д.), после того как она подвергла её отрицанию, т. е. утверждающую теологию вопреки самой себе.

То положительное утверждение, или самоутверждение и самоподтверждение, которое заключено в отрицании отрицания, рассматривается Фейербахом как ещё неуверенное в самом себе и содержащее поэтому в самом себе свою противоположность, как сомневающееся в самом себе и поэтому нуждающееся в доказательстве, т. е. как не доказывающее само себя своим бытием, как непризнанное положительное утверждение, и поэтому ему прямо и непосредственно противопоставляется чувственно-достоверное, основывающееся на самом себе положительное утверждение *.

А так как Гегель рассматривал отрицание отрицания с положительной, заключённой в нём, стороны как подлинно и

* Фейербах рассматривает отрицание отрицания, конкретное понятие также и как мышление, превосходящее себя в мышлении и, в качестве мышления, желающее быть непосредственно созерцанием, природой, действительностью [206].

единственно положительное, с отрицательной, заключённой в нём, стороны — как единственно истинный акт и акт самоосуществления всякого бытия, то он нашёл лишь *абстрактное, логическое, спекулятивное* выражение для движения такой истории, которая не есть ещё *действительная* история человека как уже предположенного субъекта, а есть только *акт порождения, история возникновения* человека.

Мы постараемся объяснить как абстрактную форму этого движения у Гегеля, так и те отличительные черты, которые присущи ему в противоположность современной критике, т. е. в противоположность изображению того же процесса в фейербаховской «Сущности христианства» [207], или, вернее, мы постараемся выяснить *критическую* форму этого, у Гегеля ещё некритического, движения.

Взгляд на гегелевскую систему. Нужно начать с гегелевской «*Феноменологии*», истинного истока и тайны гегелевской философии.

Феноменология.

A) *Самосознание.*

I. *Сознание.* α) Чувственная достоверность, или «это», и *мнение.* β) *Восприятие,* или вещь с её свойствами, и *иллюзия.* γ) Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир.

II. *Самосознание.* Истина собственной достоверности. a) Самостоятельность самосознания и его несамостоятельность, господство и рабство. b) Свобода самосознания. Стоицизм, скептицизм, несчастное сознание.

III. *Разум.* Достоверность и истина разума. a) Наблюдающий разум; наблюдение природы и самосознания. b) Осуществление разумного самосознания посредством самого себя. Удовольствие и необходимость. Закон сердца и безумие самомнения. Добродетель и обычное течение жизни. c) Индивидуальность, реальная в себе и для самой себя. Духовное животное царство и обман, или само дело. Законодательствующий разум. Исследующий законы разум.

B) *Дух.*

I. *Истинный* дух; нравственность. II. Отчуждённый от себя дух, образование. III. Удостоверившийся в себе дух, моральность.

C) Религия. *Естественная* религия, *художественная религия,* религия *откровения.*

D) *Абсолютное знание.*

Так как «*Энциклопедия*» Гегеля начинает с логики, с *чистой спекулятивной мысли* и кончает *абсолютным знанием,* самосознательным, постигающим самого себя философским или абсолютным, т. е. сверхчеловеческим абстрактным духом, то вся «Энциклопедия» есть не что иное, как *развёрнутая сущность* философского духа, его самоопредмечивание; а философский

дух есть не что иное, как отчуждённый дух мира, мысленно, т. е. абстрактно, постигающий себя внутри своего самоотчуждения.

Логика — деньги духа, спекулятивная, *мысленная стоимость* человека и природы — их ставшая совершенно равнодушной ко всякой действительной определённости и потому недействительная сущность — *отчуждённое,* а поэтому абстрагирующее от природы и от действительного человека *мышление: абстрактное* мышление. — *Внешность этого абстрактного мышления... природа,* как она есть для этого абстрактного мышления. Она является внешней для него, она — его самоутрата; и оно, это абстрактное мышление, постигает её тоже внешним образом, как абстрактную мысль, но как отчуждённое абстрактное мышление. — Наконец, *дух,* это возвращающееся в своё собственное материнское лоно мышление, которое в качестве антропологического, феноменологического, психологического, нравственного, художественного, религиозного духа всё ещё не является для себя самим собою, пока оно, в конце концов, не находит себя как *абсолютное* знание и потому как абсолютный, т. е. абстрактный дух, где оно относится только к самому себе и получает своё сознательное и соответствующее себе бытие. Ибо его действительное бытие есть *абстракция.*

У Гегеля имеется двоякая ошибка.

Первая яснее всего выступает в «Феноменологии» как истоке гегелевской философии. Когда, например, он рассматривает богатство, государственную власть и т. д. как сущности, отчуждённые от *человеческой* сущности, то он берёт их только в их мысленной форме. Они — мысленные сущности и поэтому только отчуждение *чистого,* т. е. абстрактного философского мышления. Поэтому всё движение заканчивается абсолютным знанием. То, от чего отчуждены эти предметы и чему они противостоят с притязанием на действительность, — это именно абстрактное мышление. *Философ* — сам абстрактный образ отчуждённого человека — делает себя *масштабом* отчуждённого мира. Поэтому вся *история самоотчуждения* и всё *устранение* самоотчуждения есть не что иное, как *история производства* абстрактного, т. е. абсолютного, мышления, логического, спекулятивного мышления. Вследствие этого *отчуждение,* образующее собственный интерес этого самоотчуждения и снятия этого самоотчуждения, представляет собой у Гегеля противоположность между *в-себе* и *для-себя,* между *сознанием* и *самосознанием,* между *объектом* и *субъектом,* т. е. противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью, или действительной чувственностью, в пределах самой мысли. Все другие противоположности и движения этих противоположностей суть только *видимость, оболочка, экзотерическая* форма

этих единственно интересных противоположностей, которые образуют *смысл* других, вульгарных противоположностей. В качестве полагаемой и подлежащей снятию сущности отчуждения здесь выступает не то, что человеческая сущность *опредмечивается бесчеловечным образом,* в противоположность самой себе, а то, что она *опредмечивается* в *отличие* от абстрактного мышления и в *противоположность* к нему.

Следовательно, присвоение сущностных сил человека, ставших предметами, притом чужими предметами, есть, *во-первых,* только такое *присвоение,* которое совершается в *сознании,* в *чистом мышлении,* т. е. в *абстракции,* есть присвоение этих предметов как *мыслей* и *движений мыслей;* поэтому уже в «Феноменологии», — несмотря на её решительно отрицательный и критический вид и несмотря на действительно содержащуюся в ней, часто далеко упреждающую позднейшее развитие, критику, — уже заключён в скрытом виде, в качестве зародыша, потенции, тайны, некритический позитивизм и столь же некритический идеализм позднейших гегелевских произведений, это философское разложение и восстановление наличной эмпирии. *Во-вторых,* требование возвращения предметного мира человеку — например, уразумение того, что *чувственное* сознание есть не *абстрактно* чувственное сознание, а *человечески* чувственное сознание, что религия, богатство и т. д. являются только отчуждённой действительностью *человеческого* опредмечивания, отчуждённой действительностью объективированных *человеческих* сущностных сил и что поэтому они являются только *путём* к истинно *человеческой* действительности, — это присвоение человеческих сущностных сил или уразумение этого процесса имеет поэтому у Гегеля такой вид, что *чувственность, религия,* государственная власть и т. д. являются *духовными* сущностями, ибо только *дух* есть *истинная* сущность человека, а истинная форма духа — это мыслящий дух, логический, спекулятивный дух. *Человечность* природы и созданной историческим процессом природы, продуктов человека, обнаруживается в том, что они являются *продуктами* абстрактного духа и постольку, стало быть, *духовными* моментами, *мысленными сущностями.*

Поэтому «Феноменология» есть скрытая, ещё неясная для самой себя и имеющая мистический вид критика; но поскольку она фиксирует *отчуждение* человека, — хотя человек выступает в ней только в виде духа, — постольку в ней заложены в скрытом виде *все* элементы критики, *подготовленные* и *разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения. Отделы о «несчастном сознании», о «честном сознании», о борьбе «благородного и низменного сознания» и т. д. и т. д. содержат в себе — хотя ещё в отчуждённой форме —

критические элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т. д. И подобно тому как *сущность, предмет* выступают у Гегеля как *мысленные сущности,* так и *субъект* есть всегда *сознание* или *самосознание,* или, вернее, предмет выступает только как *абстрактное* сознание, а человек только как *самосознание.* Поэтому различные выступающие в «Феноменологии» формы отчуждения являются только разными формами сознания и самосознания. Подобно тому как абстрактное сознание — в качестве какового рассматривается предмет — есть *в себе* только один из моментов самосознания, полагающего свои собственные различия, так и в качестве результата всего этого движения получается тождество самосознания с сознанием, абсолютное знание, или такое движение абстрактного мышления, которое направлено уже не вовне, а совершается уже только внутри самого себя, т. е. в качестве результата получается диалектика чистой мысли.

Величие гегелевской «*Феноменологии*» и её конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда. Действительное,* деятельное отношение человека к себе как к родовому существу, или проявление им себя на деле как действительного родового существа, т. е. как человеческого существа, возможно только тем путём, что человек действительно извлекает из себя все свои *родовые силы* (что опять-таки возможно лишь посредством совокупной деятельности человечества, лишь как результат истории) и относится к ним как к предметам, а это опять-таки возможно сперва только в форме отчуждения.

Односторонность и ограниченность Гегеля мы подробно покажем на заключительной главе «Феноменологии» об абсолютном знании; эта глава содержит в виде сжатого резюме как дух «Феноменологии», её отношение к спекулятивной диалектике, так и *понимание* Гегелем их обеих и их взаимоотношения.

Предварительно мы заметим ещё лишь следующее. Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает *труд* как *сущность,* как подтверждающую себя сущность человека; он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную. Труд есть *для-себя-становление человека* в рамках *самоотчуждения,* или в качестве *самоотчуждённого* человека. Гегель знает и признаёт только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд. Таким образом,

Гегель признаёт за сущность труда то, что вообще образует *сущность* философии, а именно — *самоотчуждение знающего себя человека,* или *мыслящую себя самоотчуждённую* науку; он умеет поэтому, в противоположность предшествующей философии, собрать воедино её отдельные моменты и изобразить свою философию как философию *по преимуществу.* То, что делали другие философы, рассматривая отдельные моменты природы и человеческой жизни как моменты самосознания, притом абстрактного самосознания, — то̀ Гегель *считает делом* самой философии. Поэтому его наука абсолютна.

Перейдём теперь к нашему предмету.

Абсолютное знание. Последняя глава «Феноменологии».

Суть дела в том, что *предмет сознания* есть по Гегелю не что иное, как *самосознание,* или что предмет есть лишь *опредмеченное самосознание,* самосознание как предмет (приравнивание человека к самосознанию).

Поэтому дело идёт о том, чтобы преодолеть *предмет сознания. Предметность* как таковая считается *отчуждённым,* не соответствующим *человеческой сущности* (самосознанию) отношением человека. Поэтому *обратное присвоение* порождаемой как нечто чужое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только упразднения *отчуждения,* но и упразднения *предметности,* т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое* существо.

Движение *преодоления предмета сознания* Гегель описывает следующим образом:

Предмет являет себя не только как *возвращающийся* в *самость* [das *Selbst*] (это по Гегелю — *одностороннее,* т. е. схватывающее лишь одну сторону, понимание этого движения). Человек приравнивается к самости. Но самость есть лишь *абстрактно* мыслимый и абстракцией порождённый человек. Человек *есть* самоустремлённое [selbstisch] существо. Его глаз, его ухо и т. д. *самоустремлены;* каждая из его сущностных сил обладает в нём свойством *самоустремлённости.* Но именно поэтому совершенно неверно говорить: *самосознание* обладает глазом, ухом, сущностной силой. Не человеческая природа есть качество *самосознания,* а наоборот, самосознание есть качество человеческой природы, человеческого глаза и т. д.

Абстрагированная и фиксированная в виде самостоятельного существа самость, это — человек как *абстрактный эгоист,* это — *эгоизм,* поднятый до своей чистой абстракции, до сферы мышления (ниже мы к этому вернёмся).

Человеческая сущность, человек для Гегеля равнозначны *самосознанию.* Поэтому всякое отчуждение человеческой сущности для него — *не что иное,* как *отчуждение самосознания.*

Отчуждение самосознания не рассматривается как *выражение,* как отражающееся в знании и мышлении выражение *действительного* отчуждения человеческой сущности. Напротив, *действительное,* являющееся реальным отчуждение есть по своему *внутреннейшему* скрытому — и раскрываемому только философией — существу не что иное, как *проявление* отчуждения подлинной человеческой сущности, *самосознания.* Поэтому наука, постигающая это, называется *феноменологией.* Поэтому всякое обратное присвоение отчуждённой предметной сущности выступает как включение её в самосознание: овладевающий своей сущностью человек есть *только* самосознание, овладевающее предметной сущностью. Поэтому возвращение предмета в самость и есть обратное присвоение предмета.

Всесторонне выраженное *преодоление предмета сознания* состоит, по Гегелю, в том,

1) что предмет как таковой представляется сознанию как исчезающий;

2) что отчуждение самосознания есть то, что полагает вещность;

3) что это отчуждение имеет не только *отрицательное,* но и *положительное* значение;

4) что оно имеет это значение не только *для нас,* или в себе, но и *для самого сознания;*

5) что *для сознания* отрицание предмета, или упразднение предметом самого себя, приобретает *положительное* значение благодаря тому (или оно *сознаёт* это ничтожество предмета благодаря тому), что оно отчуждает само себя, ибо в этом отчуждении оно полагает *себя* как предмет, или полагает предмет как само себя, в силу нераздельного единства *для-себя-бытия;*

6) с другой стороны, здесь заключён вместе с тем и второй момент, именно — что оно в такой же степени сняло и вобрало обратно в себя это отчуждение и эту предметность и, следовательно, в *своём* инобытии *как таковом* всё же находится *у себя;*

7) это есть движение *сознания,* и в этом движении сознание есть совокупность своих моментов;

8) сознание должно было относиться к предмету тоже согласно совокупности своих определений и рассматривать его с точки зрения каждого из этих определений. Эта совокупность определений сознания делает предмет *в себе духовной сущностью,* а для сознания он поистине становится таковой благодаря постижению каждого отдельного определения предмета как *самости,* или благодаря вышеуказанному *духовному* отношению к ним [208].

К пункту 1-му. — То, что предмет как таковой представляется сознанию как исчезающий, это есть вышеупомянутое *возвращение предмета в самость.*

К пункту 2-му. — *Отчуждение самосознания* полагает *вещность.* Так как человек равняется самосознанию, то его отчуждённая предметная сущность, или *вещность* (то, *что* есть *для него предмет,* а предметом поистине является для него только то, что есть для него существенный предмет, что, следовательно, есть его *предметная* сущность. Так как субъектом делается не *действительный человек* как таковой и, следовательно, не *природа* — ведь человек есть *человеческая природа,* — а только абстракция человека, самосознание, то вещность может быть только отчуждённым самосознанием), тождественна с *отчуждённым самосознанием,* и *вещность* положена этим отчуждением. Вполне естественно как то, что живое, природное, наделённое и одарённое предметными, т. е. материальными, сущностными силами существо обладает также *действительными природными предметами* своей сущности, так и то, что его самоотчуждение есть полагание некоторого *действительного,* но выступающего в форме *внешности* и, значит, не принадлежащего к его сущности и господствующего над ним предметного мира. В этом нет ничего непонятного и загадочного. Наоборот, было бы загадочно обратное. Но столь же ясно и то, что *самосознание* посредством своего отчуждения может полагать только *вещность,* т. е. опять-таки только абстрактную вещь, вещь абстракции, а не *действительную* вещь. Далее ясно, что вещность не представляет поэтому ничего *самостоятельного, существенного* по отношению к самосознанию, а является только чистым созданием, чем-то *полагаемым* им и что это полагаемое, вместо того чтобы подтверждать само себя, есть только подтверждение акта полагания, закрепляющего на мгновение свою энергию в виде продукта и сообщающего ему для *видимости* — но опять-таки только на мгновение — роль самостоятельного, действительного предмета.

Когда действительный, телесный *человек,* стоящий на прочной, хорошо округлённой земле, вбирающий в себя и излучающий из себя все природные силы, *полагает* благодаря своему отчуждению свои действительные, предметные *сущностные силы* как чужие предметы, то не *полагание* есть субъект: им является субъективность *предметных* сущностных сил, действие которых должно поэтому быть тоже *предметным.* Предметное существо действует предметным образом, и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении. Оно только потому творит или полагает предметы, что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа.* Таким образом, дело обстоит не так, что оно в акте полагания переходит от своей «чистой деятельности» к *творению предмета,* а так, что его *предметный* продукт только подтверждает его *предметную* деятельность,

его деятельность как деятельность предметного природного существа.

Мы видим здесь, что последовательно проведённый натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их истиной обоих. Мы видим в то же время, что только натурализм способен понять акт всемирной истории.

Человек является непосредственно *природным существом.* В качестве природного существа, притом живого природного существа, он, с одной стороны, наделён *природными силами, жизненными силами,* являясь *деятельным* природным существом; эти силы существуют в нём в виде задатков и способностей, в виде *влечений;* а с другой стороны, в качестве природного, телесного, чувственного, предметного существа, он, подобно животным и растениям, является *страдающим,* обусловленным и ограниченным существом, т. е. *предметы* его влечений существуют вне его, как не зависящие от него *предметы;* но эти предметы суть *предметы* его *потребностей;* это — необходимые, существенные для проявления и утверждения его сущностных сил *предметы.* То, что человек есть *телесное,* обладающее природными силами, живое, действительное, чувственное, предметное существо, означает, что предметом своей сущности, своего проявления жизни он имеет *действительные, чувственные предметы,* или что он может *проявить* свою жизнь только на действительных, чувственных предметах. Быть предметным, природным, чувственным — это всё равно, что иметь вне себя предмет, природу, чувство или быть самому предметом, природой, чувством для какого-нибудь третьего существа. *Голод* есть естественная, природная *потребность;* поэтому для своего удовлетворения и утоления он нуждается в *природе* вне его, в *предмете* вне его. Голод — это признанная потребность моего тела в некотором *предмете,* существующем вне моего тела и необходимом для его восполнения и для проявления его сущности. Солнце есть *предмет* растения, необходимый для него, утверждающий его жизнь предмет, подобно тому как растение есть предмет солнца в качестве *обнаружения* животворной силы солнца, его *предметной* сущностной силы.

Существо, не имеющее вне себя своей природы, не есть *природное* существо, оно не принимает участия в жизни природы. Существо, не имеющее никакого предмета вне себя, не есть предметное существо. Существо, не являющееся само предметом для третьего существа, не имеет своим *предметом* никакого существа, т. е. не ведёт себя предметным образом, его бытие не есть нечто предметное.

Непредметное существо есть *невозможное, нелепое существо [Unwesen].*

Представьте себе такое существо, которое и само не есть предмет и не имеет предмета. Подобное существо было бы, во-первых, *единственным* существом, вне его не существовало бы никакого существа, оно существовало бы одиноко, одно. Ибо, как только я приму, что вне меня имеются предметы, что я существую не *один,* мне придётся признать, что я — нечто *другое,* некая *другая действительность,* чем предмет вне меня. Стало быть, для этого третьего предмета я — *другая действительность,* чем он, т. е. я — *его* предмет. Таким образом, существо, не являющееся предметом другого существа, предполагает, что не существует *ни одного* предметного существа. Как только я имею какой-нибудь предмет, этот предмет имеет меня своим предметом. А *непредметное* существо, это — недействительное, нечувственное, только мыслимое, т. е. только воображаемое существо, продукт абстракции. Быть *чувственным,* т. е. быть действительным, это значит быть предметом чувства, быть *чувственным* предметом, т. е. иметь вне себя чувственные предметы, предметы своей чувственности. Быть чувственным значит быть *страдающим.*

Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо; а так как это существо ощущает своё страдание, то оно есть существо, обладающее *страстью.* Страсть — это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека.

Но человек — не только природное существо, он есть *человеческое* природное существо, т. е. существующее для самого себя существо и потому *родовое существо.* Он должен проявить и утвердить себя как родовое существо и в своём бытии и в своём знании. Таким образом, подобно тому как *человеческие* предметы не являются природными предметами в том виде, как эти последние непосредственно даны в природе, так и *человеческое чувство,* как оно *есть* непосредственно, в своей непосредственной предметности, не есть *человеческая* чувственность, человеческая предметность. Ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана *человеческому* существу адекватным образом. И подобно тому как всё природное должно *возникнуть,* так и *человек* имеет свой акт возникновения, *историю,* которая, однако, отражается в его сознании и потому в качестве акта возникновения является сознательно снимающим себя актом возникновения. История есть истинная естественная история человека. — (К этому надо ещё вернуться.)

В-третьих, так как это полагание вещности есть само только видимость, такой акт, который противоречит сущности чистой деятельности, то оно должно быть снова снято, а вещность должна подвергнуться отрицанию.

К пунктам 3, 4, 5, 6-му. — 3) Это отчуждение сознания имеет не только *отрицательное,* но и *положительное* значение, и 4) оно имеет это положительное значение не только *для нас,* или в себе, но и для него самого, для сознания. 5) *Для сознания* отрицание предмета, или упразднение предметом самого себя, приобретает *положительное* значение благодаря тому (или оно *сознаёт* это ничтожество предмета благодаря тому), что оно отчуждает само *себя,* ибо в этом отчуждении оно *знает* себя как предмет, или предмет как само себя, в силу нераздельного единства *для-себя-бытия.* 6) С другой стороны, здесь заключён вместе с тем и второй момент, именно — что оно в такой же степени сняло и вобрало обратно в себя это отчуждение и эту предметность и, следовательно, в своём *инобытии как таковом* всё же находится *у себя.*

Мы уже видели, что присвоение отчуждённой предметной сущности, или упразднение предметности, выступающей под определением *отчуждения,* — которое должно развиваться от безразличной чуждости до действительного враждебного отчуждения, — имеет для Гегеля вместе с тем, или даже главным образом, значение упразднения самой *предметности,* ибо для самосознания предосудительным моментом и отчуждением является не этот *определённый* характер предмета, а самый его *предметный* характер. Поэтому предмет есть нечто отрицательное, само себя упраздняющее, есть *ничтожество.* Это ничтожество предмета имеет для сознания не только отрицательное, но и *положительное* значение, ибо *ничтожество* предмета есть именно *самоутверждение* непредметности, *абстракции,* его самого. Для *самого сознания* ничтожество предмета имеет положительное значение потому, что оно *знает* это ничтожество, предметную сущность, как своё *самоотчуждение,* знает, что это ничтожество существует только благодаря его самоотчуждению...

Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — *знание.* Знание есть его единственный акт. Поэтому нечто возникает для сознания постольку, поскольку оно *знает* это *нечто.* Знание есть его единственное предметное отношение. — Сознание знает ничтожество предмета, т. е. неотличимость предмета от него, небытие предмета для него, благодаря тому, что оно знает, что предмет есть его *самоотчуждение,* т. е. оно знает себя (знание как предмет) благодаря тому, что предмет есть только *видимость* предмета, некое марево, а по своей сущности есть не что иное, как само знание, которое противопоставляет себя самому себе и поэтому противопоставило себе *ничтожество,* нечто не имеющее *никакой* предметности вне знания; иначе говоря, знание знает, что когда оно относится к какому-нибудь предмету, оно только находится *вне* себя, отчуждается от себя, что *оно само принимает* для себя *вид*

предмета, или что то, что представляется ему как предмет, есть лишь оно само.

С другой стороны, по словам Гегеля, здесь имеется в то же время и другой момент, именно — что самосознание в такой же степени сняло и вобрало в себя обратно это отчуждение и эту предметность и, следовательно, в своём *инобытии как таковом* всё же находится *у себя*.

В этом рассуждении мы имеем собранными воедино все иллюзии спекуляции.

Во-первых: в *своём инобытии как таковом* сознание, самосознание находится *у себя*. Поэтому оно, или, — если мы абстрагируемся здесь от гегелевской абстракции и вместо самосознания поставим самосознательного человека, — поэтому он в своём *инобытии как таковом* находится *у себя*. В этом заключено, во-первых, то, что сознание, т. е. знание как знание, мышление как мышление, выдаёт себя непосредственно за *другое* себя самого, за чувственность, действительность, жизнь, — мышление, превосходящее себя в мышлении (Фейербах) [209]. Эта сторона заключена здесь постольку, поскольку сознание, трактуемое только как сознание, усматривает предосудительную для себя помеху не в отчуждённой предметности, а в *предметности как таковой*.

Во-вторых, здесь заключено то, что поскольку самосознательный человек познал как самоотчуждение и снял духовный мир — или всеобщее духовное бытие своего мира, — он всё же снова утверждает его в этом отчуждённом виде, выдаёт его за своё истинное бытие, восстанавливает его, уверяет, что он в *своём инобытии как таковом* находится *у самого себя*. И таким образом, после упразднения, например, религии, после признания в религии продукта самоотчуждения он всё же обретает себя подтверждённым в *религии как религии*. Здесь *заключается* корень *ложного* позитивизма Гегеля, или его лишь *мнимого* критицизма,— то, что Фейербах называет полаганием, отрицанием и восстановлением религии или теологии, но что следует рассматривать в более общем виде. Таким образом, разум находится у самого себя в неразумии как неразумии. Человек, понявший, что в праве, политике и т. д. он ведёт отчуждённую жизнь, ведёт в этой отчуждённой жизни как таковой свою истинную человеческую жизнь. Таким образом, истинным *знанием* и истинной *жизнью* оказывается самополагание, самоутверждение *в противоречии* с самим собой, в противоречии как с знанием, так и с сущностью предмета.

Таким образом, теперь не может уже быть и речи о том, что Гегель просто приспосабливался к религии, к государству и т. д., так как эта ложь есть ложь его принципа.

Если я *знаю*, что религия есть *отчуждённое* человеческое самосознание, то я знаю, стало быть, что в ней, как в религии,

утверждается не моё самосознание, а моё отчуждённое самосознание. Значит, я знаю, что моё, принадлежащее самому себе, своей сущности, самосознание утверждается не в *религии*, а, наоборот, в *уничтоженной, упразднённой* религии.

Поэтому у Гегеля отрицание отрицания не есть утверждение истинной сущности посредством отрицания мнимой сущности, а представляет собой утверждение мнимой или отчуждённой от себя сущности в её отрицании, или отрицание этой мнимой сущности как предметной, находящейся вне человека и не зависящей от него сущности и превращение её в субъект.

Поэтому своеобразную роль играет у него *снятие*, в котором соединены как отрицание, так и сохранение, утверждение.

Так, например, в гегелевской философии права снятое *частное право* равняется *морали*, снятая мораль равняется *семье*, снятая семья равняется *гражданскому обществу*, снятое гражданское общество равняется *государству*, снятое государство равняется *всемирной истории*. В реальной *действительности* частное право, мораль, семья, гражданское общество, государство и т. д. продолжают существовать попрежнему, они только стали *моментами*, формами существования и наличного бытия человека, которые не имеют силы изолированно друг от друга, отменяют друг друга, порождают друг друга и т. д. *Моменты движения*.

В их действительном существовании эта их *подвижная* сущность скрыта. Она обнаруживается, раскрывается впервые только в мышлении, в философии, и поэтому моё истинное религиозное бытие есть моё бытие в *философии религии*, моё истинное политическое бытие есть моё бытие в *философии права*, моё истинное природное бытие есть моё бытие в *философии природы*, моё истинное художественное бытие есть моё бытие в *философии искусства*, моё истинное *человеческое* бытие есть моё бытие в *философии*. Таким же образом истинное существование религии, государства, природы, искусства, это — *философия* религии, *философия* природы, *философия* государства, *философия* искусства. Но если истинным бытием религии является для меня только философия религии и т. д., то я поистине религиозен лишь в качестве *философа религии* и таким образом я отрицаю *действительную* религиозность и действительно *религиозного* человека. Однако в то же время я их и *утверждаю*, отчасти в рамках моего собственного бытия или в рамках того чужого бытия, которое я им противопоставляю (ибо это *есть* лишь *философское* выражение их самих), отчасти же в их собственной первоначальной форме, ибо я считаю их только *кажущимся* инобытием, аллегориями, скрытыми под чувственными оболочками формами их собственного истинного, т. е. моего *философского* бытия.

1/221 Из ранних произведений

Точно таким же образом снятое *качество* равняется *количеству,* снятое количество равняется *мере,* снятая мера равняется *сущности,* снятая сущность равняется *явлению,* снятое явление равняется *действительности,* снятая действительность равняется *понятию,* снятое понятие равняется *объективности,* снятая объективность равняется *абсолютной идее,* снятая абсолютная идея равняется *природе,* снятая природа равняется *субъективному* духу, снятый субъективный дух равняется *нравственному,* объективному духу, снятый нравственный дух равняется *искусству,* снятое искусство равняется *религии,* снятая религия равняется *абсолютному знанию.*

С одной стороны, это снятие есть снятие мысленной сущности, и, значит, *мысленная* частная собственность снимается в *мысленную идею* морали. А так как мышление воображает себе, что оно непосредственно есть другое себя самого, а именно *чувственная действительность,* так как оно, стало быть, считает своё действие также и *чувственным действительным* действием, то это мысленное снимание, оставляющее в действительности нетронутым свой предмет, полагает, что оно его действительно преодолело; а с другой стороны, так как этот предмет стал теперь для мышления мысленным моментом, то он представляется ему также и в своей действительности самоутверждением его самого, самосознания, абстракции.

Поэтому, с одной стороны, то бытие, которое Гегель *снимает,* переводя его в философию, не есть вовсе *действительная* религия, государство, природа, а религия в том её виде, в каком она сама уже является предметом знания, — *догматика;* то же самое относится к *юриспруденции,* к *науке о государстве,* к *естествознанию.* Таким образом, с одной стороны, Гегель занимает такую позицию, которая является противоположностью как к *действительной* сущности, так и к непосредственной, нефилософской *науке,* или к нефилософским *понятиям,* об этой сущности. Поэтому он противоречит их * ходячим понятиям.

С другой стороны, религиозный и т. д. человек может найти себе у Гегеля своё последнее утверждение.

Теперь следует рассмотреть — в рамках категории отчуждения — *положительные* моменты гегелевской диалектики.

а) *Снятие* как предметное движение, которое *вбирает в себя обратно* отчуждение. Это — выраженная в рамках отчуждения идея о *присвоении* предметной сущности путём снятия её отчуждения; это — отчуждённое усмотрение *действительного опредмечивания* человека, действительного присвоения им своей предметной сущности путём уничтожения *отчуждённого* определения

* — т. е. теологии, юриспруденции, науки о государстве, естествознания и т. д. *Ред.*

предметного мира, путём его снятия в его отчуждённом бытии, подобно тому как атеизм, в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма, а коммунизм, в качестве снятия частной собственности, означает требование действительно человеческой жизни, как неотъемлемой собственности человека, означает становление практического гуманизма; другими словами, атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путём снятия религии, а коммунизм — гуманизм, опосредствованный с самим собой путём снятия частной собственности. Только путём снятия этого опосредствования, — являющегося, однако, необходимой предпосылкой, — возникает положительно начинающий с самого себя, *положительный* гуманизм.

Но атеизм, коммунизм, это — вовсе не бегство, не абстракция, не утрата порождённого человеком предметного мира, не утрата принявших предметную форму сущностных сил человека, не возвращающаяся к противоестественной, неразвитой простоте нищета. Они, наоборот, впервые представляют собой действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности, осуществление его сущности как чего-то действительного.

Таким образом, Гегель, рассматривая — хотя опять-таки в отчуждённой форме — *положительный* смысл отнесённого к самому себе отрицания, рассматривает вместе с тем самоотчуждение человека, отчуждение его сущности, его распредмечивание и деградацию — как самоприобретение, проявление сущности, опредмечивание, реализацию. Коротко говоря, он рассматривает — в рамках абстракции — труд как акт *самопорождения* человека, отношение к себе как к чужой сущности и осуществление себя как чужого существа — как становящееся *родовое сознание* и становящуюся *родовую жизнь*.

b) Но у Гегеля — помимо или, вернее, как следствие уже описанного выше извращения понятий — этот акт, *во-первых,* носит *только формальный* характер, потому что он абстрактен, потому что человеческая сущность сама признаётся только как *абстрактная мыслящая сущность,* как самосознание, а *во-вторых,* так как эта точка зрения *формальна* и *абстрактна,* то снятие отчуждения становится утверждением отчуждения, иначе говоря, для Гегеля вышеупомянутое движение *самопорождения, самоопредмечивания* как *самоотрешения и самоотчуждения* есть *абсолютное* и поэтому последнее, имеющее целью само себя, успокоившееся в себе и дошедшее до своей сущности *человеческое проявление жизни.*

Поэтому это движение в его абстрактной форме, как диалектика, рассматривается как *истинно человеческая жизнь;* а так как оно всё же абстракция, отчуждение человеческой

жизни, то оно рассматривается как *божественный процесс,* но как божественный процесс человека, процесс, который проделывает его отличная от него, абстрактная, чистая, абсолютная сущность.

В-третьих, этот процесс должен иметь носителя, субъекта; но субъект возникает лишь как результат; поэтому этот результат — знающий себя как абсолютное самосознание субъект — есть *бог, абсолютный дух, знающая себя и осуществляющая себя идея.* Действительный человек и действительная природа становятся просто предикатами, символами этого скрытого недействительного человека и этой недействительной природы. Поэтому отношение между субъектом и предикатом абсолютно извращено: это — *мистический субъект-объект,* или *перекрывающая объект субъективность, абсолютный субъект* как *процесс,* как *отчуждающий* себя и возвращающийся к себе из этого отчуждения и в то же время вбирающий его обратно в себя *субъект,* и субъект как этот процесс; это — чистое, *безостановочное* кружение в самом себе.

К пункту первому: формальное и абстрактное понимание акта самопорождения или самоопредмечивания человека.

Так как Гегель приравнивает человека к самосознанию, то отчуждённый предмет человека, его отчуждённая сущностная действительность есть не что иное, как *сознание* отчуждения, всего лишь мысль об отчуждении, его *абстрактное* и потому бессодержательное и недействительное выражение — *отрицание.* Поэтому и снятие отчуждения есть тоже не что иное, как абстрактное, бессодержательное снятие этой бессодержательной абстракции — *отрицание отрицания.* Поэтому содержательная, живая, чувственная, конкретная деятельность самоопредмечивания становится всего лишь абстракцией этой деятельности — *абсолютной отрицательностью,* абстракцией, которая в свою очередь фиксируется как таковая и мыслится как самостоятельная деятельность, как деятельность просто. Так как эта так называемая отрицательность есть не что иное, как *абстрактная, бессодержательная* форма вышеуказанного действительного живого акта, то и содержание её может быть только *формальным,* полученным путём абстрагирования от всякого содержания. Поэтому это — всеобщие, абстрактные, присущие всякому содержанию и вследствие этого одновременно и безразличные ко всякому содержанию и именно потому имеющие силу для всякого содержания *формы абстракции,* формы мышления, логические категории, оторванные от *действительного* духа и от *действительной* природы. (Ниже мы разберём *логическое* содержание абсолютной отрицательности.)

Положительная сторона сделанного здесь Гегелем в его спекулятивной логике заключается в том, что *определённые*

понятия, всеобщие *неподвижные формы мышления* представляют собой в их самостоятельности по отношению к природе и духу необходимый результат всеобщего отчуждения человеческой сущности, а значит и человеческого мышления, и что Гегель поэтому изобразил их как моменты процесса абстракции и представил как связное целое. Так, например, снятое бытие есть сущность, снятая сущность — понятие, снятое понятие... абсолютная идея. Ну а что такое абсолютная идея? Она, в свою очередь, опять-таки снимает самоё себя, если она не хочет опять проделать сначала весь акт абстракции и удовольствоваться тем, чтобы быть совокупностью абстракций или постигающей себя абстракцией. Но абстракция, постигающая себя как абстракцию, знает, что она есть ничто; она должна отказаться от себя, абстракции, и этим путём она приходит к такой сущности, которая является её прямой противоположностью, к *природе.* Таким образом, вся логика является доказательством того, что абстрактное мышление само по себе есть ничто, что абсолютная идея сама по себе есть ничто, что только *природа* есть нечто.

Абсолютная идея, *абстрактная* идея, которая, «*рассматриваемая* со стороны своего единства с собою, есть *созерцание*» («Энциклопедия» Гегеля, 3-е издание [210], стр. 222), которая «в своей абсолютной истине *решается* свободно отпустить *из самой себя* момент своей особенности, или первого определения и инобытия, *непосредственную* идею как своё отражение, т. е. решается *из самой себя* свободно *отпустить* себя в качестве *природы*» (там же), вся эта столь странно и причудливо ведущая себя идея, заставившая гегельянцев так страшно ломать себе голову, есть не что иное, как *абстракция* — т. е. абстрактный мыслитель, — которая, умудрённая опытом и уяснив себе свою собственную истинную суть, решается, под некоторыми — ложными и тоже ещё абстрактными — условиями, *отказаться от себя* и поставить на место своего у-себя-бытия (в силу которого она есть ничто), на место своей всеобщности и неопределённости своё инобытие, т. е. особенное, определённое; — решается *свободно отпустить из самой себя природу,* скрывавшуюся в ней только в качестве абстракции, в качестве мысленной вещи, т. е. покинуть абстракцию и взглянуть, наконец, на *свободную* от неё природу. Абстрактная идея, становящаяся непосредственно *созерцанием,* есть не что иное, как такое абстрактное мышление, которое отказывается от себя и решается стать *созерцанием.* Весь этот переход от логики к философии природы есть не что иное, как столь трудный для абстрактного мыслителя и поэтому столь фантастически описываемый им переход от *абстрагирования* к *созерцанию. Мистическое* чувство, которое гонит философа из области абстрактного мышления в сферу созерцания, это — *скука,* тоска по содержанию.

(Отчуждённый от самого себя человек, это также — отчуждённый от своей *сущности,* т. е. от своей природной и человеческой сущности, мыслитель. Поэтому его мысли, это — какие-то застывшие духи, обитающие вне природы и вне человека. Гегель собрал воедино и запер в своей «Логике» всех этих застывших духов, рассматривая каждого из них сперва как отрицание, т. е. как *отчуждение человеческого* мышления, а затем как отрицание отрицания, т. е. как снятие этого отчуждения, как *действительное* проявление человеческого мышления; но находясь само ещё в плену отчуждения, это отрицание отрицания есть отчасти восстановление первоначальных застывших духов в их отчуждении, отчасти остановка на последнем акте, отнесение себя к самому себе в отчуждении, как истинном бытии этих застывших духов *; отчасти же, поскольку эта абстракция постигает самоё себя и испытывает бесконечную скуку от самой себя, отказ от абстрактного, только в мышлении движущегося мышления, существующего без глаз, без зубов, без ушей, без всего, выступает у Гегеля как решение признать в качестве сущности *природу* и отдаться созерцанию.)

Но и *природа,* взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека *ничто.* Само собой понятно, что абстрактный мыслитель, решившийся перейти к созерцанию, созерцает природу абстрактно. Подобно тому как прежде природа была заперта мыслителем в его, для него самого таинственной и загадочной, форме абсолютной идеи, мысленной вещи, абстракции, так и теперь, когда он её отпустил из самого себя, он на самом деле отпустил из себя только эту *абстрактную природу,* только *голую абстракцию* природы, однако с тем значением, что она есть инобытие мысли, действительная, созерцаемая, отличная от абстрактного мышления природа. Или — если говорить человеческим языком — созерцая природу, абстрактный мыслитель узнаёт, что те сущности, относительно которых он в божественной диалектике думал, что он их создаёт из ничего, из чистой абстракции, как чистые продукты в самой себе вращающейся и нигде не заглядывающей в реальную действительность мыслительной работы, суть не что иное, как *абстракции определений природы.* Таким образом, вся природа является для него только повторением, в чувственной,

* Т. е. Гегель на место этих застывших абстракций ставит кружащийся в самом себе акт абстракции; благодаря этому он смог указать источник всех этих, принадлежащих по своему первоначальному происхождению отдельным философам, ненадлежащих понятий, смог охватить их единым взглядом и создать, в качестве предмета критики, на место какой-нибудь одной определённой абстракции абстракцию исчерпывающего, всеобъемлющего типа. (Мы позже увидим, почему Гегель отделяет мышление от *субъекта;* но и теперь уже ясно, что если нет человека, то и проявление его сущности не может быть человеческим, а потому и мышление не могло рассматриваться в качестве проявления сущности человека как человеческого и природного, наделённого глазами, ушами и т. д., живущего в обществе, в мире и природе, субъекта.)

внешней форме, логических абстракций. Он снова *анализирует* её и эти абстракции. Таким образом, его созерцание природы есть лишь акт утверждения его абстрагирования от созерцания природы, есть лишь сознательно повторяемый им процесс порождения его абстракций. Так, например, время равняется отрицательности, отнесённой к самой себе (цит. соч., стр. 238). Снятому становлению как наличному бытию соответствует в природной форме снятое движение как материя. Свет есть *природная* форма *рефлексии в себя.* Тело в качестве *луны* и *кометы,* это — *природная* форма той *противоположности,* которая, согласно «Логике», есть, с одной стороны, *покоящееся на самом себе положительное,* а с другой стороны, покоящееся на самом себе *отрицательное.* Земля есть *природная* форма логического *основания* как отрицательного единства противоположностей и т. д.

Природа как природа, т. е. поскольку она ещё отличается чувственно от этого тайного, скрытого в ней смысла, природа, отделённая, отличная от этих абстракций, есть *ничто, обнаруживающее себя как ничто.* Она *бессмысленна* или имеет только смысл внешности, которая должна быть снята.

«В точке зрения конечной *телеологии* заключается та правильная предпосылка, что природа не содержит абсолютной цели в самой себе» (стр. 225).

Её цель состоит в утверждении абстракции.

«Природа получилась как идея в *форме инобытия.* Так как *идея,* таким образом, выступает здесь как отрицание самой себя, или как *внешняя себе,* то дело обстоит не так, что природа является внешней только в относительном смысле, по отношению к этой идее, а так, что *внешность* составляет то определение, в котором идея выступает как природа» (стр. 227).

Внешность следует понимать здесь не как *проявляющуюся вовне* и открывающуюся для света, для чувственного человека *чувственность;* внешность надо здесь понимать в смысле отчуждения, в смысле недостатка, порока, которого не должно быть. Ибо истинное всё ещё есть идея. Природа есть только *форма* её *инобытия.* А так как абстрактное мышление есть *сущность,* то то̀, что внешне по отношению к нему, есть по самой сущности своей нечто лишь *внешнее.* Абстрактный мыслитель признаёт, что сущностью природы является *чувственность, внешность* в противоположность *внутри себя* движущемуся мышлению. Но вместе с тем он выражает эту противоположность таким образом, что эта *внешность природы,* её *противоположность* мышлению есть её *недостаток,* что, поскольку она отличается от абстракции, она есть несовершенное существо. Существо, несовершенное не только для меня, не только с моей точки зрения, а несовершенное в самом себе, имеет вне себя нечто такое, чего ему

недостаёт, т. е. его сущность есть что-то иное, чем оно само. Поэтому для абстрактного мыслителя природа должна снять самоё себя, ибо он уже положил её как потенциально *снятую* сущность.

«*Для нас* дух имеет своей *предпосылкой природу,* будучи сам её *истиной,* а значит и чем-то *абсолютно первичным* по отношению к ней. Природа *исчезла* в этой истине, и дух получился как достигшая своего для-себя-бытия идея, *объектом* которой, а в то же время и *субъектом,* является *понятие.* Это тождество есть *абсолютная отрицательность,* потому что в природе понятие имеет свою полную внешнюю объективность, но теперь это его самоотчуждение снято, и оно, понятие, в этом самоотчуждении стало для себя тождественным с самим собой. Таким образом, оно есть это тождество только в качестве возвращения из природы» (стр. 392).

«*Откровение,* которое, в качестве *абстрактной* идеи, есть непосредственный переход к природе, её *становление,* есть, в качестве откровения свободного духа, *полагание* им природы как *своего* мира, — полагание, которое, в качестве рефлексии, есть в то же время *предполагание* мира как самостоятельной природы. Откровение в понятии есть сотворение духом природы как своего бытия, в котором он даёт себе *утверждение* и *истину* своей свободы. — *Абсолютное есть дух;* это есть высшее определение абсолютного» [211].

ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Настоящая работа представляет собой сочинение, написанное Марксом на выпускном экзамене в Трирской гимназии. — *1*.

2 Имеется в виду книга И. Г. Гейнекция «Elementa juris civilis secundum ordinem Pandectarum» («Основы гражданского права, согласно порядку пандектов»), вышедшая в Амстердаме в 1728 году. — *8*.

3 A. F. J. Thibaut. «System des Pandectenrechts». Jena, 1803 (А. Ф. Ю. Тибо. «Система пандектного права». Иена, 1803). — *8*.

4 Имеется в виду книга: J. G. Fichte. «Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre». Jena und Leipzig, 1796 (И. Г. Фихте. «Основы естественного права, согласно принципам наукоучения». Иена и Лейпциг, 1796). — *8*.

5 F. C. Savigny. «Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung». Giessen, 1803 (Ф. К. Савиньи. «Право владения. Исследование по гражданскому праву». Гиссен, 1803). — *9*.

6 Имеется в виду классификация договоров в сочинении Канта «Die Metaphysik der Sitten. Theil I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre». Königsberg, 1797—1798 («Метафизика нравов. Часть I. Метафизические основоположения учения о праве». Кёнигсберг, 1797—1798). — *11*.

7 Речь идёт о книгах:

G. E. Lessing. «Laokoon, oder über die Grenzen der Malerey und Poesie». Berlin, 1766 (Г. Э. Лессинг. «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии». Берлин, 1766).

K. W. F. Solger. «Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst». 1.—2. Theile, Berlin, 1815 (К. В. Ф. Зольгер. «Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве». 1—2 части, Берлин, 1815).

J. J. Winckelmann. «Geschichte der Kunst des Altertums». Dresden, 1764 (И. И. Винкельман. «История искусства древности». Дрезден, 1764).

H. Luden. «Geschichte des teutschen Volkes». 12 Bände, Gotha, 1825—1837 (Г. Люден. «История немецкого народа». В 12 томах, Гота, 1825—1837). — *12*.

8 E. F. Klein. «Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts». Halle, 1799 (Э. Ф. Клейн. «Принципы общего германского уголовного права». Галле, 1799); «Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den preussischen Staaten». 26 Bände, Berlin, 1788—1809 («Анналы законодательства и юриспруденции в прусских государствах». В 26 томах, Берлин, 1788—1809). — *12*.

9 Гейне. «Северное море» (цикл первый, стихотворение «Мир»). — *13*.

10 A. Feuerbach. «Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts». Bd. I, Erfurt, 1799; Bd. II, Chemnitz, 1800 (А. Фейербах. «Пересмотр принципов и основных понятий позитивного уголовного права». Т. I, Эрфурт, 1799; т. II, Хемниц, 1800); «Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts». Giessen, 1801 («Учебник действующего в Германии общего уголовного права». Гиссен, 1801).

K. L. W. von Grolmann. «Grundsätze der Kriminalwissenschaft». Giessen, 1798 (К. Л. В. фон Грольман. «Принципы науки уголовного права». Гиссен, 1798). — *13*.

11 Имеется в виду книга А. В. Крамера «De verborum significatione», изданная в Киле в 1811 году. — *13*.

12 J. N. von Wenning-Ingenheim. «Lehrbuch des gemeinen Civilrechtes, nach Heises Grundriß». Bd. 1—3, München, 1822—1825 (И. Н. фон Веннинг-Ингенхейм. «Учебник общего гражданского права, составленный по «Основам» Хейзе». Тт. 1—3, Мюнхен, 1822—1825). — *13*.

13 Речь идёт о книге Х. Ф. Мюленбруха «Doctrina Pandectarum», вышедшей в Галле в 1823—1825 гг. в трёх томах. — *13*.

14 Маркс имеет в виду многочисленные пособия и справочники по пандектам, составленные В. А. Лаутербахом и изданные в Тюбингене во второй половине XVII — первой половине XVIII века. — *13*.

15 Речь идёт о книге Дж. П. Ланчеллотти «Institutiones juris canonici» («Институции канонического права»), изданной в 1598 году. — *13*.

16 Имеется в виду сочинение Ф. Бэкона «De Dignitate et Augmentis Scientiarum» («О достоинстве и приращении наук»), вышедшее в Лондоне в 1623 году. — *13*.

17 H. S. Reimarus. «Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe». Hamburg, 1760 (Г. С. Реймарус. «Общие размышления об инстинктах животных, преимущественно об их художественных инстинктах». Гамбург, 1760). — *13*.

18 *Докторский клуб* — так назывался кружок младогегельянцев в Берлине. В кружке принимали участие Бруно Бауэр, Кёппен, Рутенберг и др. — *14*.

19 Имеется в виду «Deutscher Musenalmanach» («Немецкий альманах муз»), издававшийся в Лейпциге А. Шамиссо и Г. Швабом в 1832—1838 годах. — *14*.

20 Диссертация Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», за которую Марксу была присуждена 15 апреля 1841 г. Иенским университетом учёная степень доктора философии, подготовлялась им для опубликования в печати. Рукопись работы не разыскана. Сохранилась только написанная неизвестным лицом неполная копия её, в которой рукой Маркса сделаны поправки в тексте и вставки. Четвёртый отдел первой части диссертации, который, как это видно из «Содержания», носил название «Общее принципиальное различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», пятый отдел первой части — «Результат», а также «Приложение», за исключением одного фрагмента, — не сохранились. Авторские примечания в виде библиографических ссылок и цитат на греческом и латинском языках даны в настоящем издании в конце диссертации в переводе на русский язык и обозначены, в отличие от редакционных примечаний, порядковыми номерами со скобкой. Каждая глава имеет самостоятельную нумерацию авторских примечаний. — *17*.

21 Маркс имеет в виду книгу: «Petri Gassendi Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de Vita, Moribus, Placitisque Epicuri» («Пьера Гассенди замечания по десятой книге Диогена Лаэрция, трактующей о жизни, нравах и мнениях Эпикура»), вышедшую в Лионе в 1649 году. — *23*.

22 Сохранились материалы Маркса по истории эпикурейской, стоической и скептической философии в виде семи тетрадей, написанных им в 1839 г. (см. настоящий сборник, стр. 99—215). — *23*.

23 K. F. Köppen. «Friedrich der Grosse und seine Widersacher». Leipzig, 1840. Эта книга посвящена К. Марксу. — *24*.

24 Маркс цитирует здесь книгу Давида Юма «О человеческой природе» по немецкому изданию «Ueber die menschliche Natur». Erster Band, Halle, 1790, S. 485. — *24*.

25 Маркс цитирует отрывок из письма Эпикура к Менойкею по десятой книге Диогена Лаэрция; цитата приведена Марксом на греческом языке. — *24*.

26 Эти стихи, как и помещённая выше стихотворная строка, приведены Марксом на греческом языке из трагедии Эсхила «Прикованный Прометей». — *25*.

27 *Гирканское море* — древнее название Каспийского моря. — *44*.

28 Речь идёт о мистической концепции Плутарха о трёх известно существующих категориях людей, которую он развивает в своём сочинении «О том, что следуя Эпикуру невозможно жить счастливо». Страницы указаны Марксом согласно изданию «Этических сочинений» («Moralia») Плутарха, выпущенному Ксиландером в Венеции в 1560 году. — *66*.

29 На этом обрывается сохранившаяся часть приложения, которая почти дословно совпадает с текстом из третьей тетради Маркса по истории эпикурейской, стоической и скептической философии (см. настоящий сборник, стр. 149—152). — *68*.

30 Речь идёт о борьбе двух направлений в немецкой философии конца 30-х — начала 40-х годов XIX века.

«Либеральной партией» в философии Маркс называет здесь младогегельянцев. К концу 30-х годов наиболее радикальные из них (Б. Бауэр, Л. Фейербах, А. Руге и др.) перешли на позиции атеизма, подвергли критике философию Гегеля слева и выступили с требованиями буржуазных свобод. Реакцией на эту эволюцию младогегельянства явилось оформление так называемой «позитивной философии».

«Позитивная философия» — религиозно-мистическое направление в философии, выступившее с критикой философии Гегеля справа (Х. Г. Вейсе, И. Г. Фихте-младший, А. Гюнтер, Ф. Баадер, поздний Шеллинг). «Позитивные философы» пытались подчинить философию религии, выступали против рационального познания и считали божественное откровение единственным источником «позитивного» знания. Всякую философию, объявлявшую своим источником рациональное познание, они называли «негативной». — *73.*

31 Маркс приводит выписки из книги «Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral». Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770 («Система природы, или О законах мира физического и мира духовного». Сочинение г-на Мирабо, непременного секретаря и одного из сорока членов Французской Академии. Лондон, 1770). Действительным автором книги был французский материалист П. А. Гольбах, поставивший на своей книге, в целях конспирации, фамилию умершего в 1760 г. секретаря Французской Академии Ж. Б. Мирабо. — *96.*

32 Цитируемые Марксом произведения Шеллинга вышли в свет в 1795 году. Впоследствии Шеллинг отказался от своих прогрессивных взглядов и перешёл на позиции религиозного мистицизма и реакции. — *97.*

33 *«Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии»,* написанные Марксом в 1839 г., послужили подготовительным материалом для его диссертации. Они представляют собой исследования Маркса в области античной философии и наряду с изложением взглядов самого Маркса содержат обширные выписки из древних авторов, относящиеся главным образом к эпикурейской философии. Рукопись дошла до нас в виде семи тетрадей, из которых пять (тетради I—IV и VII) имеют на обложке заголовок: «Эпикурейская философия». Обложки тетрадей V и VI не сохранились. В тетради V не хватает также нескольких страниц текста. Последние пять страниц тетради VI представляют собой выписки из «Энциклопедии» Гегеля под заголовком «Схема натурфилософии»; в настоящем издании они не воспроизводятся как не связанные с основным содержанием «Тетрадей».

В начале приводимых Марксом фрагментов из книги X Диогена Лаэрция, сочинений Секста Эмпирика и Плутарха редакцией в квадратных скобках указаны арабскими цифрами параграфы, а римскими — главы, в соответствии с разбивкой текста, принятой в изданиях произведений этих авторов.

Стихи из поэмы Лукреция «О природе вещей» приводятся в переводе Ф. А. Петровского.

Заглавие настоящей рукописи Маркса дано Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина. — *99.*

34 *Странствующий схоласт* — выражение из «Фауста» Гёте (часть I, сцена третья: «Кабинет Фауста»). — *132.*

35 Спиноза. «Этика», часть пятая, теорема 42. — *169.*

36 Выписок из книги шестой поэмы Лукреция «О природе вещей» в дошедшей до нас рукописи «Тетрадей» не содержится. — *195.*

37 Выписок из работы Цицерона «Тускуланские беседы», указываемой Марксом на обложке тетради VII, в дошедшем до нас тексте рукописи не содержится. Вместе с тем в тетради VII имеются выписки из не упомянутой на обложке тетради работы Цицерона «О пределах добра и зла». — *206*.

38 Шекспир. «Отелло», акт I, сцена третья. — *216*.

39 «*Allgemeine Zeitung*» («Всеобщая газета») — немецкая ежедневная реакционная газета, основана в 1798 году; с 1810 по 1882 г. выходила в Аугсбурге. — *216*.

40 «*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*» («Рейнская газета по вопросам политики, торговли и промышленности») — ежедневная газета, выходила в Кёльне с 1 января 1842 по 31 марта 1843 года. Газета была основана представителями рейнской буржуазии, оппозиционно настроенной по отношению к прусскому абсолютизму. К сотрудничеству в газете были привлечены и некоторые младогегельянцы. С апреля 1842 г. К. Маркс стал сотрудником «Rheinische Zeitung», а с октября того же года — одним из её редакторов. В «Rheinische Zeitung» был опубликован также ряд статей Ф. Энгельса. При редакторстве Маркса газета стала приобретать всё более определённый революционно-демократический характер. Это направление «Rheinische Zeitung», приобретавшей всё большую популярность в Германии, вызвало тревогу и недовольство в правительственных кругах и злобную травлю газеты со стороны реакционной прессы. 19 января 1843 г. прусское правительство приняло постановление закрыть «Rheinische Zeitung» с 1 апреля 1843 г., а на оставшееся время ввести для неё особенно строгую, двойную цензуру. — *216*.

41 Шекспир. «Король Лир», акт IV, сцена шестая. — *217*.

42 Имеются в виду сословные комиссии провинциальных ландтагов (сословных собраний провинций, компетенция которых ограничивалась вопросами местного хозяйства и провинциального управления), учреждённые в Пруссии в 1841 году. Избранные провинциальными ландтагами из своего состава (по сословиям), эти комиссии образовали объединённый совещательный орган — «Соединённые комиссии». С помощью этого органа, являвшегося лишь фикцией представительного учреждения, Фридрих-Вильгельм IV рассчитывал ввести новые налоги и получить заём.

Заглавие статьи дано Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина. — *221*.

43 Имеется в виду закон о провинциальных сословных собраниях (ландтагах), изданный в Пруссии 5 июня 1823 года. На основании этого закона был издан 27 марта 1824 г. закон об учреждении сословного собрания в Рейнской провинции. — *222*.

44 Маркс приводит здесь выдержки из закона 27 марта 1824 года. См. примечание 43. — *223*.

45 *Медиатизированными владениями* назывались бывшие имперские лены, владельцы которых в прошлом непосредственно зависели от императора, а затем попали в подчинение к крупным князьям, в данном случае к прусскому королю; при этом они сохранили ряд особых привилегий, в том числе персональное право участия в сословном представительстве. — *232*.

46 *Право вирильного голоса* — право представительства в сословных собраниях германских государств, которым пользовались лица, принадлежащие к рыцарскому сословию, и отдельные германские города в силу привилегий, полученных ими в период средневековья. — *233.*

47 «*Rhein- und Mosel-Zeitung*» («Рейнско-мозельская газета») — ежедневная реакционная католическая газета, выходившая в Кобленце с 1831 по 1850 год. — *237.*

48 «*Kölnische Zeitung*» («Кёльнская газета») — немецкая ежедневная газета, под данным названием выходила в Кёльне с 1802 года. В 30-х и начале 40-х годов XIX в. выступала в защиту католической церкви против господствовавшего в прусском государстве протестантизма. — *237.*

49 «*Trier'sche Zeitung*» («Трирская газета») — основана в Трире в 1757 г., под данным названием выходила с 1815 года; с начала 40-х годов XIX в. — буржуазно-радикальный орган; с середины 40-х годов находилась под влиянием «истинных социалистов» и была подвергнута критике К. Марксом и Ф. Энгельсом. — *237.*

50 *Сан-бенито* — одеяние жёлтого цвета, которое надевали на осуждённых инквизицией узников, когда их вели на казнь. — *239.*

51 «*Deutsche Jahrbücher*» — сокращённое название литературно-философского журнала младогегельянцев «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» («Немецкий ежегодник по вопросам науки и искусства»). Журнал издавался в Лейпциге под редакцией А. Руге с июля 1841 года. Ранее (1838—1841) журнал выходил под названием «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst» («Галлеский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства»). Перенесение местопребывания редакции из прусского города Галле в Саксонию и перемена названия журнала были вызваны угрозой запрещения «Hallische Jahrbücher» в пределах Пруссии. Но и под новым названием журнал просуществовал недолго. В январе 1843 г. журнал «Deutsche Jahrbücher» был закрыт саксонским правительством и запрещён постановлением Союзного сейма на всей территории Германии. — *240.*

52 Речь идёт о статье К. Маркса «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 3—27). Эта статья Маркса по цензурным условиям не могла быть напечатана в Германии и была опубликована лишь в феврале 1843 г. в Швейцарии. — *240.*

53 W. Vatke. «Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und göttlichen Gnade». Berlin, 1841 (В. Фатке. «Человеческая свобода в её отношении к греху и божественной благодати». Берлин, 1841). — *240.*

54 K. Bayer. «Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend». Erlangen, 1839 (К. Байер. «Размышления о понятии нравственного духа и о сущности добродетели». Эрланген, 1839). — *240.*

55 Имеется в виду рецензия Л. Фейербаха в журнале «Hallische Jahrbücher» (1840) на книгу К. Байера «Размышления о понятии нравственного духа и о сущности добродетели». — *240.*

56 Так Маркс сокращённо называет «Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik» («Неизданное из области новейшей не-

мецкой философии и публицистики»), двухтомный сборник, изданный А. Руге в Швейцарии. В этот сборник входили статьи К. Маркса: «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» и «Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 3—27, 28—29), а также статьи Б. Бауэра, Л. Фейербаха, Ф. Кёппена, А. Руге и др. — *241*.

57 Имеется в виду вышедшая анонимно книга Б. Бауэра: «Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum». Leipzig, 1841 («Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом. Ультиматум». Лейпциг, 1841). — *241*.

58 Эта критика дана Марксом в работе «К критике гегелевской философии права». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 219—368. — *241*.

59 Речь идёт о рукописи статьи «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции». — *242*.

60 Имеется в виду кабинетский указ от 18 февраля 1842 г. о пересмотре предыдущих распоряжений прусского правительства (кабинетские указы от 6 марта 1821 г. и от 2 августа 1834 г.), которые — для судебных дел определённой категории — заменяли прусским правом и тайным судопроизводством действовавшие в Рейнской провинции французский уголовный кодекс и суд присяжных. Под давлением буржуазии Рейнской провинции, прусское правительство пошло на пересмотр этих указов. Однако в кабинетском указе от 18 февраля 1842 г. содержался ряд оговорок, означавших фактическое сохранение действия прусского права по делам о государственной измене, о должностных преступлениях чиновников и др. — *243*.

61 *Китайскими* Маркс иносказательно называет здесь официальные газеты. — *243*.

62 Из указываемых здесь Марксом статей в печати появилась только одна — «Философский манифест исторической школы права». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 85—92.

О «*позитивных философах*» см. примечание 30. — *245*.

63 Речь идёт о статье «Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 30—84.

«*Preußische Staats-Zeitung*» — сокращённое название «Allgemeine Preußische Staats-Zeitung» («Всеобщей прусской государственной газеты»), основанной в Берлине в 1819 году. В 40-х годах XIX в. газета являлась полуофициальным органом прусского правительства. — *246*.

64 F. R. Hasse. «Anselm von Canterbury». Leipzig, 1. Th., 1843; 2. Th., 1852 (Ф. Р. Хассе. «Ансельм Кентерберийский». Лейпциг, 1 часть, 1843; 2 часть, 1852). — *246*.

65 Под названием «*кёльнской смуты*» или «*церковной смуты*» получил в Германии известность конфликт, который возник между прусским правительством и католической церковью в связи с вопросом о вероисповедании детей при смешанных браках. Начавшись в 1837 г.

арестом архиепископа кёльнского, обвинённого в государственной измене за отказ подчиниться требованиям прусского короля Фридриха-Вильгельма III, этот конфликт закончился при Фридрихе-Вильгельме IV капитуляцией прусского правительства. — *248*.

66 «*Hannoversche Zeitung*» («Ганноверская газета») — ежедневная газета, орган ганноверского правительства, основана в 1832 году. — *248*.

67 См. статью К. Маркса «Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung»». (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 93—113). — *248*.

68 «*Свободные*» — название существовавшего в 1842—1843 гг. младогегельянского кружка берлинских литераторов, ядро которого составляли Б. Бауэр, Э. Бауэр, Э. Мейен, Л. Буль, М. Штирнер и другие. Отдельные члены кружка сотрудничали некоторое время в «Rheinische Zeitung». Маркс подверг эту группу критике (см. настоящий сборник, стр. 251—253). — *248*.

69 Маркс имеет в виду статью, напечатанную в «Königsberger Zeitung» № 138 от 17 июня 1842 г., в которой сообщалось о целях и задачах кружка «Свободных». Эта статья была перепечатана в «Rheinische Zeitung» № 176 от 25 июня 1842 г. с пометкой «Из Берлина».

«*Königsberger Zeitung*» — сокращённое название ежедневной газеты «Königlich-Preußische Staats- Kriegs- und Friedens-Zeitung» («Королевско-прусская газета по государственным, военным и мирным вопросам»); под этим названием выходила в Кёнигсберге с 1752 по 1850 год. В 40-х годах XIX в. — прогрессивная буржуазная газета. — *248*.

70 Речь идёт о книге: Ph. K. Marheineke. «Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie». Berlin, 1842 (Ф. К. Мархейнеке. «Введение в публичные лекции о значении гегелевской философии для христианской теологии». Берлин, 1842). — *249*.

71 Статья Руге была опубликована в приложении к «Rheinische Zeitung» 25 сентября 1842 г. под названием «Положение дел в Саксонии». — *249*.

72 Имеется в виду анонимно появившаяся в приложении к «Rheinische Zeitung» № 226 от 14 августа 1842 г. статья «Несколько вводных слов к рассмотрению вопроса: соответствует ли рейнское муниципальное устройство требованиям современности?». — *249*.

73 Речь идёт о статьях К. Г. Гермеса, напечатанных в «Kölnische Zeitung» в 1842 г. (в №№ 187, 211 и в приложении к № 235). — *249*.

74 Повидимому, имеется в виду статья «Из ганноверской жизни», появившаяся анонимно в «Rheinische Zeitung» № 241 от 29 августа 1842 года. — *250*.

75 Речь идёт о серии статей под названием «Juste-Milieu» («Золотая середина»), напечатанных без подписи в приложениях к «Rheinische Zeitung» №№ 156, 228, 230, 233 и 235 от 5 июня, 16, 18, 21 и 23 августа 1842 года. Автором этих статей был младогегельянец Эдгар Бауэр. — *250*.

76 Имеется в виду «*Deutsche Tribüne*» («Немецкая трибуна») — буржуазно-радикальная газета, выходившая сначала в Мюнхене, а затем в Хомбурге в 1831—1832 годах; была закрыта правительством. — *250*.

77 Гейне. «Северное море» (цикл первый, стихотворение «Мир»).— *252.*

78 В «Rheinische Zeitung» № 333 от 29 ноября 1842 г. было напечатано сообщение с пометкой «Из Берлина», в котором говорилось: «*Гервег* и *Руге* заявили, что «Свободные» своей политической романтикой, гениальничанием и самохвальством компрометируют дело свободы и её партию». — *252.*

79 См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 187—217. — *254.*

80 Речь идёт о проекте закона о разводе, составленном в 1842 году. Подготовка и обсуждение в правительственных сферах этого законопроекта были окружены глубочайшей тайной. Тем не менее 20 октября 1842 г. «Rheinische Zeitung» опубликовала проект закона и тем самым положила начало широкой публичной дискуссии о нём на страницах «Rheinische Zeitung», «Leipziger Allgemeine Zeitung» и других газет. Маркс подверг критике этот законопроект в статье «Проект закона о разводе». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 161—164. — *254.*

81 «*Leipziger Allgemeine Zeitung*» («Лейпцигская всеобщая газета») — немецкая ежедневная газета, выходила с 1837 года. В начале 40-х годов XIX в. — прогрессивная буржуазная газета. Была запрещена в пределах Пруссии кабинетским указом от 28 декабря 1842 г., в Саксонии выходила до 1 апреля 1843 года. См. статью К. Маркса «Запрещение «Leipziger Allgemeine Zeitung»» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 165—186). — *254.*

82 Имеется в виду проектировавшееся Гервегом в 1842 г. издание в Цюрихе ежемесячного радикального журнала «Der Deutsche Bote aus der Schweiz» («Немецкий вестник из Швейцарии»), к участию в котором Гервег пригласил и Маркса. Однако план издания журнала не осуществился; статьи, предназначенные для него, были изданы летом 1843 г. в виде сборника под названием «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz» («Двадцать один лист из Швейцарии»). — *255.*

83 Речь идёт о намечавшемся уже в то время плане издания журнала «Deutsch-Französische Jahrbücher» («Немецко-французский ежегодник»).

«*Deutsch-Französische Jahrbücher*» издавался в Париже под редакцией К. Маркса и А. Руге на немецком языке. Вышел в свет только первый, двойной выпуск в феврале 1844 года. В нём были опубликованы произведения К. Маркса: «К еврейскому вопросу» и «К критике гегелевской философии права. Введение», а также произведения Ф. Энгельса: «Наброски к критике политической экономии» и «Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее»» (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 382—413, 414—429, 544—571, 572—597). Эти работы знаменуют окончательный переход Маркса и Энгельса к материализму и коммунизму. Главной причиной прекращения выхода журнала были принципиальные разногласия Маркса с буржуазным радикалом Руге. — *255.*

84 Статья Р. Прупа, озаглавленная «Журналы «Jahrbücher der Gegenwart» и «Deutsche Jahrbücher»», была опубликована в приложении к «Rheinische Zeitung» № 43 от 12 февраля 1843 года. Автор статьи доказывал, что журнал «Jahrbücher der Gegenwart», о предстоящем издании которого было сообщено в газетах, по своему идейному направлению отнюдь не может рассматриваться как продолжение журнала

«Deutsche Jahrbücher». Журнал «Jahrbücher der Gegenwart» («Ежегодник современности») выходил в Штутгарте и Тюбингене с июля 1843 по 1848 г. под редакцией теолога А. Швеглера. — *256*.

85 Маркс имеет в виду опубликованную Руге брошюру (Брауншвейг, начало 1843 г.), содержащую жалобу на запрещение саксонским правительством журнала «Deutsche Jahrbücher». Жалоба была обращена к саксонскому ландтагу. На брошюре, кроме имени Руге, стоит ещё и имя О. Виганда, лейпцигского книготорговца, издававшего произведения радикальных писателей. — *256*.

86 Рецензия Пфюцнера на брошюру Руге и Виганда была напечатана в приложениях к «Rheinische Zeitung» №№ 71 и 73 от 12 и 14 марта 1843 года. — *257*.

87 Речь идёт о переписке Руге с немецкими цензорами, опубликованной в первом томе «Anekdota». — *257*.

88 Маркс имеет в виду работы, опубликованные во втором томе «Anekdota»: рецензию Б. Бауэра на книгу Аммона «Die Geschichte des Lebens Jesu» («История жизни Иисуса»); статью Б. Бауэра «Страдания и радости теологического сознания»; работу Фейербаха «Предварительные тезисы к реформе философии» и критическую статью Руге ««Христианско-германская» золотая середина. Берлинская «Literarische Zeitung», 1842, январь и февраль».

«*Literarische Zeitung*» («Литературная газета») — еженедельная литературная газета; издавалась на средства правительства в Берлине с 1834 по 1849 год. — *257*.

89 Имеется в виду книга: B. Bauer. «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit». Zürich und Winterthur, 1842 (Б. Бауэр. «Правое дело свободы и моё собственное дело». Цюрих и Винтертур, 1842). — *257*.

90 Речь идёт о брошюре «Jacob Grimm über seine Entlassung». Basel, 1838 («Якоб Гримм о своей отставке». Базель, 1838), написанной Я. Гриммом в связи с увольнением из Гёттингенского университета семи либеральных профессоров, в том числе Я. Гримма, выступивших с протестом против отмены конституции королём Ганновера в 1837 году. Ганноверские события вызвали широкий отклик во всей Германии. — *261*.

91 «*Молодая Германия*» — литературная группа, возникшая в 30-х годах XIX в. в Германии и находившаяся под влиянием Гейне и Бёрне. Отражая в своих художественных и публицистических произведениях оппозиционные настроения мелкой буржуазии, писатели «Молодой Германии» (Гуцков, Винбарг, Мундт и др.) выступали в защиту свободы совести и печати. Взгляды младогерманцев отличались идейной незрелостью и политической неопределённостью; вскоре большинство из них выродилось в заурядных буржуазных либералов. — *273*.

92 «*Telegraph*» («Телеграф») — сокращённое название литературного журнала «Telegraph für Deutschland» («Германский телеграф»), основанного Гуцковым. Журнал выходил в Гамбурге с 1838 по 1848 год. В конце 30-х и начале 40-х годов выражал взгляды «Молодой Германии». С марта 1839 по 1841 год в журнале сотрудничал Энгельс. — *274*.

93 «*Morgenblatt*» («Утренний листок») — сокращённое название ежедневной литературной газеты «Morgenblatt für gebildete Leser» («Утренний

листок для образованных читателей»), которая издавалась в Штутгарте и Тюбингене с 1807 по 1865 год. В 1840—1841 гг. в ней было помещено несколько корреспонденций Ф. Энгельса по вопросам литературы и искусства. — *274*.

94 «*Abend-Zeitung*» («Вечерняя газета») — ежедневная литературная газета, издававшаяся в Дрездене и Лейпциге с 1817 по 1857 год. — *274*.

95 «*Literaturblatt*» («Литературный листок») — приложение к газете «Morgenblatt». — *274*.

96 Речь идёт о сборнике баллад Э. Дуллера «Виттельсбахи» («Die Wittelsbacher»), который был посвящён правящей баварской династии. — *275*.

97 Имеется в виду составленная Г. Хюльштеттом хрестоматия по немецкой литературе для учащихся гимназии. — *275*.

98 K. Gutzkow. «Wally, die Zweiflerin». Mannheim, 1835 («Вали-сомневающаяся». Мангейм, 1835). — *279*.

99 Энгельс имеет в виду опубликованную в «Jahrbuch der Literatur» за 1839 г. статью К. Гуцкова «Прошлое и настоящее», в которой даётся критический обзор немецкой литературы в 1830—1838 годах. — *280*.

100 *Марто* — издательство в Кёльне. — *281*.

101 В марте — апреле 1839 г. в журнале «Telegraph für Deutschland» была опубликована без подписи статья Энгельса «Письма из Вупперталя». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 451—472. — *283*.

102 Намёк на либеральный литературный журнал «Rosen, Zeitschrift für das gebildete Welt» («Розы, журнал для образованного мира»), который выходил с 1838 по 1848 год. С 1838 по 1845 г. журнал издавался в Лейпциге Хеллером. — *288*.

103 «*Лузиады*» — эпическая поэма Луиса Камоэнса, великого португальского поэта эпохи Возрождения. — *296*.

104 «*Athenäum*» — сокращённое название журнала младогегельянцев «Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben. Eine Monatschrift für das gebildete Deutschland» («Атенеум науки, искусства и жизни. Ежемесячник для образованной Германии»), который издавался в 1838—1839 гг. в Нюрнберге. В 1841 г. «Athenäum» выходил в Берлине в виде еженедельника под названием: «Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland» («Атенеум. Журнал для образованной Германии»). — *299*.

105 Имеется в виду книга реакционного историка и публициста Г. Лео «Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit». Halle, 1838 («Гегелинги. Документы и доказательства к так называемому провозглашению вечной истины». Галле, 1838), направленная против Штрауса, Руге, Михелета и других младогегельянцев, которых Лео пренебрежительно называл «гегелингами». — *299*.

106 H. Leo. «Sendschreiben an J. Görres». Halle, 1838 (Г. Лео. «Послание Й. Гёррсу». Галле, 1838). — *300*.

107 Энгельс имеет в виду книгу: K. Schubarth. «Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwickelungsprinzip des Preußischen Staats». Breslau, 1839 (К. Шубарт. «О несовместимости гегелевского учения о государстве с высшим принципом жизни и развития Прусского государства». Бреслау, 1839). — *300.*

108 D. F. Strauß. «Das Leben Jesu». Bd. 1—2, Tübingen, 1835—1836 (Д. Ф. Штраус. «Жизнь Иисуса». Тт. 1—2, Тюбинген, 1835—1836). — *303.*

109 Имеются в виду события, связанные с приглашением в 1839 г. радикальным правительством швейцарского кантона Цюриха Д. Штрауса на должность профессора в Цюрихском университете. В связи с этим возник острый политический конфликт между правительством и лагерем консерваторов и реакционного духовенства, в результате чего правительство было вынуждено отказаться от приглашения Штрауса, а позже уйти в отставку. — *308.*

110 Из книги стихов К. Бека «Ночи. Железные песни» («Nächte. Gepanzerte Lieder»). — *314.*

111 Имеется в виду книга: R. Soltyk. «La Pologne. Précis historique, politique et militaire de sa révolution». T. I—II, Paris, 1833 (Р. Солтык. «Польша. Исторический, политический и военный очерк польской революции». Тт. I—II, Париж, 1833). Энгельс ссылается на немецкий перевод этой книги, вышедший в Штутгарте в 1834 г. под названием «Polen und seine Helden im letzten Freiheitskampfe» («Польша и её герои в последней битве за свободу»). — *317.*

112 L. Börne. «Menzel der Franzosenfresser». Paris, 1837. — *318.*

113 Энгельс имеет в виду книгу: «Darlegung der Haupt-Resultate aus den wegen der revolutionären Complotte der neueren Zeit in Deutschland geführten Untersuchungen. Auf den Zeitabschnitt mit Ende Juli 1838». Frankfurt am Main («Изложение главных результатов расследований, проведённых в период по июль 1838 г. по поводу революционных заговоров новейшего времени в Германии». Франкфурт-на-Майне). Эта книга представляет собой материалы находившейся во Франкфурте-на-Майне центральной следственной комиссии Германского союза по расследованию дел о «демагогах» (так реакционеры называли участников либерально-демократического движения в Германии). — *325.*

114 J. Venedey. «Preussen und Preussenthum». Mannheim, 1839. — *325.*

115 Имеется в виду одноактная комедия Т. Крейценаха «Швабский Аполлон» («Der schwäbische Apoll»). — *327.*

116 L. Börne. «Briefe aus Paris». 1.—2. Theile, Hamburg, 1832; 3.—6. Theile, Paris, 1833—1834 (Л. Бёрне. «Парижские письма». 1—2 части, Гамбург, 1832; 3—6 части, Париж, 1833—1834). — *329.*

117 «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» («Ежегодник научной критики») — журнал правых гегельянцев, издававшийся с 1827 по 1847 г. в Берлине. — *331.*

118 *Парсы* — представители религиозной секты в Индии и Иране, обожествлявшие огонь, воздух, воду и землю, приверженцы религии Зороастра.

Либертины — представители религиозной пантеистической секты середины XVI в., носившей демократический характер и получившей широкое распространение во Франции и Швейцарии. Либертины вступили в борьбу с Кальвином и его приверженцами, но потерпели поражение. — *334*.

119 Речь идёт о книге: K. Rotteck. «Allgemeine Weltgeschichte für alle Stände, von den frühesten Zeiten bis zum Jahre 1831». Bd. 1—4, Stuttgart, 1831—1833 (К. Роттек. «Всеобщая история для всех сословий, с древнейших времён до 1831 года». Тт. 1—4, Штутгарт, 1831—1833). — *337*.

120 J. Görres. «Die teutschen Volksbücher». Heidelberg, 1807 (Й. Гёррес. «Немецкие народные книги». Гейдельберг, 1807). — *345*.

121 Из стихотворения Шиллера «Боги Греции». — *345*.

122 Энгельс цитирует книгу: K. Gutzkow. «Zur Philosophie der Geschichte». Hamburg, 1836, S. 53 (К. Гуцков. «К философии истории». Гамбург, 1836, стр. 53). — *353*.

123 Под *великой неделей* подразумевается июльская буржуазная революция 1830 г. во Франции, главные события которой происходили 27 июля — 2 августа. — *355*.

124 *Вторая силезская школа* — направление в немецкой литературе второй половины XVII в., выражавшее интересы феодальной знати. Её главными представителями были Гофмансвальдау и Лоэнштейн. — *357*.

125 Из стихотворения Фрейлиграта «Тайное судилище в Дортмунде» («Freistuhl zu Dortmund»). — *357*.

126 «*Adelszeitung*» — сокращённое название «Zeitung für den Deutschen Adel» («Газеты для немецкого дворянства»), реакционной газеты, выходившей в Лейпциге в 1840—1844 годах. — *358*.

127 См. примечание 107. — *358*.

128 «*Berliner politisches Wochenblatt*» («Берлинский политический еженедельник») — крайне реакционный орган, издавался с 1831 по 1841 г. при участии К. Галлера, Лео, Раумера и других; пользовался поддержкой и покровительством кронпринца Фридриха-Вильгельма (с 1840 г.— король Фридрих-Вильгельм IV). — *360*.

129 Энгельс имеет в виду передовую статью редактора «Adelszeitung» Фуке, помещённую в первом номере этой газеты (от 1 января 1840 г.) под названием «Вступительное слово к нашим читателям». — *360*.

130 *Верный Эккарт* — герой немецких средневековых сказаний. В легенде о Тангейзере он стоит на страже у Венериной горы и предупреждает всех приближающихся об опасности чар Венеры. — *363*.

131 E. M. Arndt. «Erinnerungen aus dem äußern Leben». Leipzig, 1840 (Э. М. Арндт. «Воспоминания о пережитых событиях». Лейпциг, 1840). — *363*.

132 Из баллады Гёте «Бог и баядера». — *365*.

133 *Испанская конституция 1812 г.*, принятая в интересах либерального дворянства и либеральной буржуазии, ограничила власть короля кортесами и уничтожила некоторые пережитки феодализма. В 1814 г. в связи с победой феодально-аристократической реакции в Испании конституция 1812 г. была отменена. В первой половине XIX в. она стала знаменем либерально-конституционного движения в Испании и в ряде других государств Европы. — *366*.

134 В «Hallische Jahrbücher» №№ 281 и 282 от 23 и 24 ноября 1840 г. была опубликована за подписью Арнольда Руге рецензия под названием «Фридрих фон Флоренкур и категории политической практики». — *368*.

135 *Бурше́ншафты* — немецкие студенческие организации, возникшие под влиянием освободительной войны против Наполеона; выступали за объединение Германии. Наряду с прогрессивными идеями в буршеншафтах были широко распространены идеи крайнего национализма. — *368*.

136 Имеется в виду книга: G. W. F. Hegel. «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse» (Г. В. Ф. Гегель. «Энциклопедия философских наук в сжатом очерке»). Первое издание вышло в 1817 году. — *369*.

137 Энгельс иронически называет так Б. Г. Шумахера, автора песни «Хвала тебе, в венке победном», положенной в основу прусского гимна. — *370*.

138 Имеется в виду Лондонская конвенция, заключённая 15 июля 1840 г. Англией, Россией, Австрией и Пруссией, с одной стороны, и Турцией — с другой, об оказании военной помощи турецкому султану против египетского паши Мухаммеда-Али, за спиной которого стояла Франция. Лондонская конвенция явилась отражением соперничества европейских держав, главным образом Англии, Франции и России, в их борьбе за гегемонию на Ближнем Востоке. — *374*.

139 Начальная строка стихотворения Н. Беккера «Немецкий Рейн» («Der deutsche Rhein»). — *374*.

140 Речь идёт о решениях Венского конгресса (1814—1815), утвердивших в Европе господство дворянско-монархической реакции и закрепивших раздробленность Германии. — *376*.

141 Имеется в виду союз пяти держав — России, Австрии, Пруссии, Англии и Франции, образовавшийся в 1818 г. на Ахенском конгрессе Священного союза для борьбы с революционным движением. — *376*.

142 «*Rheinisches Jahrbuch*» — сокращённое название литературного журнала «Rheinisches Jahrbuch für Kunst und Poesie» («Рейнский ежегодник по вопросам искусства и поэзии»). Журнал выходил в Кёльне в 1840—1841 гг. под редакцией Ф. Фрейлиграта, Х. Матцерата и К. Зимрока. — *377*.

143 Настоящая статья является первой из серии произведений Ф. Энгельса, направленных против реакционной религиозно-мистической философии Шеллинга, который в 1841 г., по приглашению Фридриха-Вильгельма IV, прибыл в Берлин для борьбы против младогегельянцев, представителей радикальной буржуазной интеллигенции.

Энгельс посещал лекции Шеллинга в Берлинском университете в качестве студента-вольнослушателя. — *386*.

144 «*Zeitschrift für spekulative Physik*» («Журнал спекулятивной физики») — идеалистический натурфилософский журнал, издавался под редакцией Шеллинга в 1800—1801 гг. в Иене и Лейпциге. — *388*.

145 Имеется в виду вышедшая анонимно брошюра К. Риделя «V. Schellings religionsgeschichtliche Ansicht; nach Briefen aus München». Berlin, 1841 («О религиозно-исторических воззрениях Шеллинга; по письмам из Мюнхена». Берлин, 1841). — *391*.

146 Намёк на представителей так называемой «позитивной философии». См. примечание 30. — *395*.

147 Речь идёт о реакционном идеалистическом журнале «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie» («Журнал философии и спекулятивной теологии»), издававшемся Иммануэлем Германом Фихте в Бонне в 1837—1846 годах. — *395*.

148 L. Feuerbach. «Das Wesen des Christentums». Leipzig, 1841. — *398*.

149 Имеется в виду книга: D. F. Strauß. «Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft». Bd. I—II, Tübingen, 1840—1841 (Д. Ф. Штраус. «Христианское вероучение в его историческом развитии и в борьбе с современной наукой». Тт. I—II, Тюбинген, 1840—1841), главный раздел которой называется «Догматика». — *398*.

150 См. примечание 57. — *398*.

151 G. W. F. Hegel. «Phänomenologie des Geistes». Bamberg, 1807. — *400*.

152 Энгельс цитирует здесь книгу Ж. Кювье «Discours sur les révolutions de la surface du globe». Paris, 1840, p. 53 («Размышления о переворотах на поверхности земного шара». Париж, 1840, стр. 53). — *426*.

153 «*Fortuna primigenia*» («Фортуна первородная») — римское божество, символ материнства, олицетворение творческой силы. Храм, посвящённый этому божеству, находился в Пренесте — одном из городов античной Италии. — *428*.

154 *Граль* — согласно средневековой легенде, драгоценная чаша, обладающая чудодейственной силой. — *444*.

155 *Пелагианство* (по имени кельтского монаха Пелагия) — течение в христианстве, враждебное господствующей церкви, получило распространение в странах бассейна Средиземного моря в начале V века. Пелагианство проповедовало свободу человеческой воли.

Социнианство (по имени итальянского теолога Фауста Социна) — учение религиозной секты, получившее большое распространение в Польше в конце XVI — начале XVII в., а позже и в некоторых других странах Европы. Социнианство критически относилось к догматам официальной церкви и подобно пелагианству проповедовало свободу человеческой воли. — *450*.

156 Гёте. «Фауст», часть I, сцена первая («Ночь»). — *472*.

157 Имеется в виду книга К. Ф. Кёппена «Фридрих Великий и его противники». См. примечание 23. — *490*.

158 См. примечание 57. — *490.*

159 A. Ruge. «Der Novellist. Eine Geschichte in acht Dutzend Denkzetteln aus dem Taschenbuche des Helden». Leipzig, 1839 (А. Руге. «Новеллист. История в восьми дюжинах заметок из записной книжки героя». Лейпциг, 1839). — *491.*

160 Энгельс имеет в виду книгу: E. Meyen. «Heinrich Leo, der verhallerte Pietist». Leipzig, 1839 (Э. Мейен. «Генрих Лео, пиетист в духе Галлера». Лейпциг, 1839). — *491.*

161 Имеется в виду книга: H. Leo. «Lehrbuch der Universalgeschichte». Bd. 1—6, Halle, 1835—1844 (Г. Лео. «Учебник всеобщей истории». Тт. 1—6, Галле, 1835—1844). Ко времени написания Энгельсом «Библии чудесного избавления» вышли в свет пять томов книги Лео. — *491.*

162 *Фон дер Зюнденом* (от слов «von der Sünde» — «о грехе») назван здесь Юлиус Мюллер, автор книги «Die christliche Lehre von der Sünde» («Христианское учение о грехе»), вышедшей в Бреслау в 1839 году. — *491.*

163 Опубликование этой статьи положило начало сотрудничеству Ф. Энгельса в «Rheinische Zeitung». — *497.*

164 Имеются в виду события, связанные с отменой конституции королём Ганновера в 1837 году. См. примечание 90. — *497.*

165 Заглавие статьи дано Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина. — *500.*

166 «*Kriminalistische Zeitung für die Preußischen Staaten*» («Криминалистическая газета для прусских государств») — еженедельная умеренно-либеральная газета, издавалась в Берлине в 1841—1842 годах. — *503.*

167 В «Rheinische Zeitung» эта статья напечатана с небольшими пропусками и поправками редакции газеты. В настоящем издании статья восстановлена в первоначальном виде по рукописи Энгельса. — *505.*

168 Энгельс имеет в виду Иоганна Якоби, автора анонимной брошюры «Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen». Mannheim, 1841 («Четыре вопроса с ответами на них жителя Восточной Пруссии». Мангейм, 1841), в которой Якоби подвергает критике прусский государственный строй и требует введения в Пруссии конституции. — *506.*

169 Речь идёт о статье Ф. Энгельса «Александр Юнг. «Лекции о современной литературе немцев»». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 473—486. — *513.*

170 Имеется в виду напечатанный в № 42 газеты «Königsberger Literaturblatt» за 20 июля 1842 г. ответ А. Юнга на статью Ф. Энгельса «Александр Юнг. «Лекции о современной литературе немцев»». — *514.*

171 «*Экономическо-философские рукописи 1844 года*». Эта работа К. Маркса дошла до нас в виде трёх рукописей, каждая из которых имеет свою собственную пагинацию (римскими цифрами). Из второй рукописи сохранились только последние четыре страницы (стр. XL—XLIII).

В первой рукописи каждая из 27 страниц, составляющих её, разделена двумя вертикальными чертами на три столбца, и каждый столбец на каждой странице снабжён написанным заранее заголовком: «Заработная плата», «Прибыль на капитал», «Земельная рента». Начиная с XVII страницы текстом заполнен только столбец, озаглавленный «Земельная рента», а начиная с XXII страницы и до конца первой рукописи Маркс писал на всех трёх столбцах, не считаясь с заранее проставленными заголовками. Текст этих шести страниц (стр. XXII—XXVII) даётся в настоящем издании под редакционным заголовком «Отчуждённый труд». Третья рукопись содержит 43 больших, разделённых на два столбца и пронумерованных самим Марксом страниц. В конце третьей рукописи (на стр. XXXIX—XL) находится «Предисловие», которое в настоящем издании даётся в начале, перед текстом первой рукописи.

Заглавие работы Маркса, а также заключённые в квадратные скобки заголовки отдельных частей рукописи даны Институтом Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина. Рукопись печатается в той последовательности частей, которая дана Марксом, за исключением «Предисловия», печатаемого в начале, и главы «Критика гегелевской диалектики и гегелевской философии вообще», перенесённой в конец, согласно указанию Маркса в его «Предисловии». — *517.*

172 См. К. Маркс. «К критике гегелевской философии права. Введение» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 414—429).

«*Deutsch-Französische Jahrbücher*» — см. примечание 83. — *519.*

173 Имеется в виду Б. Бауэр, опубликовавший в «Allgemeine Literatur-Zeitung» две большие рецензии на книги, статьи и брошюры по еврейскому вопросу. Из этих рецензий, помещённых в выпуске I (декабрь 1843 г.) и выпуске IV (март 1844 г.) «Allgemeine Literatur-Zeitung», и взято большинство цитируемых здесь Марксом выражений. Выражения «утопическая фраза» и «компактная масса» встречаются в статье Б. Бауэра «Что является теперь предметом критики?» в выпуске VIII «Allgemeine Literatur-Zeitung» (июль 1844 г.).

«*Allgemeine Literatur-Zeitung*» («Всеобщая литературная газета») — немецкий ежемесячник, издавался младогегельянцем Б. Бауэром в Шарлоттенбурге с декабря 1843 по октябрь 1844 года. Развёрнутая критика этого ежемесячника дана К. Марксом и Ф. Энгельсом в книге «Святое семейство, или Критика критической критики». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 2, стр. 3—230. — *520.*

174 Имеется в виду сборник «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz». Zürich und Winterthur, 1843 («Двадцать один лист из Швейцарии». Цюрих и Винтертур, 1843). — *520.*

175 См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 544—571. — *520.*

176 L. Feuerbach. «Grundsätze der Philosophie der Zukunft». Zürich und Winterthur, 1843 (Л. Фейербах. «Основные положения философии будущего». Цюрих и Винтертур, 1843). — *520.*

177 Имеется в виду статья Л. Фейербаха «Предварительные тезисы к реформе философии», помещённая во втором томе сборника «Anekdota».

«*Anekdota*» — см. примечание 56. — *520.*

178 Маркс имеет в виду Б. Бауэра и его сторонников, группировавшихся вокруг «Allgemeine Literatur-Zeitung». — *520.*

179 Это своё намерение Маркс вскоре после написания данного «Предисловия» выполнил в написанной им совместно с Энгельсом книге «Святое семейство, или Критика критической критики». См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 2, стр. 3—230. — *522*.

180 Маркс цитирует книгу А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» по французскому переводу Ж. Гарнье «Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations». Paris, 1802, t. I, p. 138. — *523*.

181 Там же, том II, стр. 162. — *525*.

182 Там же, том I, стр. 193. — *527*.

183 W. Schulz. «Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft». Zürich und Winterthur, 1843 (В. Шульц. «Движение производства. Историко-статистическое исследование для обоснования новой науки о государстве и обществе». Цюрих и Винтертур, 1843). — *530*.

184 C. Pecqueur. «Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Etudes sur l'organisation des sociétés». Paris, 1842 (К. Пеккёр. «Новая теория социальной и политической экономии, или Исследования об организации обществ». Париж, 1842). — *532*.

185 Ch. Loudon. «Solution du problème de la population et de la subsistance». Paris, 1842. — *532*.

186 E. Buret. «De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France». T. I, Paris, 1840 (Э. Бюре. «О нищете рабочих классов в Англии и во Франции». Т. I, Париж, 1840). — *532*.

187 J. B. Say. «Traité d'économie politique». Troisième édition, Paris, 1817 (Ж. Б. Сэй. «Трактат по политической экономии». 3 издание, Париж, 1817). — *534*.

188 Весь этот абзац (включая цитаты из книги Рикардо «Начала политической экономии и налогового обложения» и книги Сисмонди «Новые начала политической экономии») представляет собой выписку из книги: E. Buret. «De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France». T. I, Paris, 1840, pp. 6—7. — *543*.

189 Маркс имеет в виду следующее рассуждение А. Смита: «В совершенно справедливой лотерее вынимающие выигрышные номера должны выигрывать всё то, что теряют вынувшие пустые билеты. В профессии, в которой приходится двадцать терпящих неудачу на одного удачника, этот один должен выиграть всё то, что должны были бы получить все двадцать неудачников» (см. А. Смит. «Исследование о природе и причинах богатства народов», том I, М.—Л., 1935, стр. 95). — *545*.

190 Этими словами начинается XL страница второй рукописи Маркса. Начало фразы нам неизвестно, так как первые 39 страниц этой второй рукописи до нас не дошли. — *573*.

191 «*Révolutions de France et de Brabant*» («Революции во Франции и в Брабанте») — еженедельник, представлявший собой серию памфлетов

якобинца Камилля Демулена; выходил в Париже с ноября 1789 по июль 1791 года. — *577*.

192 См. Ф. Энгельс. «Наброски к критике политической экономии» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 549). — *581*.

193 Под «коммунизмом как таковым» Маркс понимает здесь грубый, уравнительный коммунизм, представителями которого были, например, бабувисты. — *598*.

194 Destutt de Tracy. «Elémens d'idéologie». IV-e et V-e parties. Traité de la volonté et de ses effets. Paris, 1826, pp. 68, 78 (Дестют де Траси. «Элементы идеологии». Части IV и V. Трактат о воле и её действиях. Париж, 1826, стр. 68, 78). — *612*.

195 A. Smith. «Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations». Paris, 1802, t. I, pp. 29—46, t. II, pp. 191—195. — *612*.

196 Ж. Б. Сэй. Цит. соч., том I, стр. 300, 76—77 и том II, стр. 6 и 465. — *612*.

197 F. Skarbek. «Théorie des richesses sociales». Seconde édition, t. I, Paris, 1839, pp. 25—27, 75, 121—132 (Ф. Скарбек. «Теория общественных богатств». 2 издание, т. I, Париж, 1839, стр. 25—27, 75, 121—132). — *613*.

198 Маркс цитирует книгу Дж. Милля «Принципы политической экономии» по французскому изданию: «Elémens d'économie politique». Paris, 1823, pp. 7, 11—12. — *613*.

199 Гёте. «Фауст», часть I, сцена четвёртая («Кабинет Фауста»). — *617*.

200 Шекспир. «Тимон Афинский», акт IV, сцена третья. — *618*.

201 Речь идёт о заключительной части того раздела, который в рукописи Маркса непосредственно предшествует этим словам и который в настоящем издании (в связи с тем, что глава о Гегеле, которую Маркс в «Предисловии» назвал «заключительной главой» своего труда, перенесена в самый конец) напечатан выше под редакционным заголовком «Частная собственность и коммунизм. Различные этапы развития коммунистических воззрений. Грубый, уравнительный коммунизм и коммунизм как социализм, совпадающий с гуманизмом». — *621*.

202 B. Bauer. «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker». Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842 (Б. Бауэр. «Критика евангельской истории синоптиков». Тт. 1—2, Лейпциг, 1841; т. 3, Брауншвейг, 1842). Синоптиками в литературе по истории религии называют составителей трёх первых евангелий. — *621*.

203 B. Bauer. «Das entdeckte Christenthum». Zürich und Winterthur, 1843 (Б. Бауэр. «Раскрытое христианство». Цюрих и Винтертур, 1843). — *621*.

204 См. примечание 89. — *622*.

205 Имеется в виду «Allgemeine Literatur-Zeitung». — *622*.

206 Маркс имеет в виду направленные против Гегеля критические рассуждения Фейербаха в §§ 29—30 его книги «Основные положения философии будущего». — *623*.

207 См. примечание 148. — *621*.

208 Эти восемь пунктов «всестороннего преодоления предмета» выписаны почти дословно из последней главы «Феноменологии духа» Гегеля. — *629*.

209 Маркс имеет в виду книгу Л. Фейербаха «Основные положения философии будущего», § 30, где сказано: «Гегель — это мыслитель, *превосходящий* себя в мышлении». — *634*.

210 G. W. F. Hegel. «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse». 3. Ausgabe, Heidelberg, 1830 (Г. В. Ф. Гегель. «Энциклопедия философских наук в сжатом очерке». 3 издание, Гейдельберг, 1830). — *639*.

211 Там же, стр. 393. — *642*.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН

А

Августин (прозванный «блаженным») (354—430) — христианский богослов и философ-идеалист, воинствующий проповедник религиозного мировоззрения. — 43, 83.

Адан (Adam), Адольф (1803—1856)— французский композитор. — 376.

Александр I (1777—1825) — русский император (1801—1825). — 338.

Александр Македонский (356—323 до н. э.) — знаменитый полководец и государственный деятель древнего мира. — 27, 131.

Алексис (Alexis), Виллибальд — см. *Херинг*, Вильгельм.

Альвенслебен (Alvensleben), Карл Людвиг Фридрих Вильгельм Густав фон (1800—1868) — немецкий реакционный писатель и публицист, в 1840—1842 гг. один из издателей и редакторов «Zeitung für den Deutschen Adel», защитник привилегий немецкого феодального дворянства. — 360, 372.

Альтенштейн (Altenstein), Карл (1770—1840) — прусский министр по делам культа, просвещения и медицины (1817—1838).— 369, 399.

Амикл (IV в. до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист. — 81.

Аммон (Ammon), Христоф Фридрих (1766—1850) — немецкий теолог, протестант. — 257.

Анаксагор из Клазомен (Малая Азия) (ок. 500—428 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист. — 58, 101, 117, 132, 133, 167, 170, 171, 195.

Анаксимандр из Милета (ок. 610—546 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист. — 187.

Ансельм Кентерберийский (1033—1109) — средневековый богослов, представитель ранней схоластики. — 246.

Антисфен из Родоса (II в. до н. э.) — древнегреческий историк и философ, последователь Аристотеля. — 33, 72, 206, 210.

Аполлодор из Афин (II в. до н. э.) — древнегреческий писатель, автор компилятивной «Хроники» исторических событий. — 73.

Аполлодор из Афин (вторая половина II в. до н. э.) — древнегреческий философ-эпикуреец, автор жизнеописания Эпикура. — 73.

Ариосто (Ariosto), Лодовико (1474—1533) — крупнейший итальянский поэт эпохи Возрождения. — 294.

Аристипп (ок. 435 — ок. 360 до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, основатель киренской школы; идеолог рабовладельческой аристократии. — 29, 69, 101, 210.

Аристоксен из Тарента (род. ок. 354 г. до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Аристотеля, автор «Исторических записок»; известен главным образом работами по теории музыки. — 81.

Аристотель (384—322 до н. э.) — великий мыслитель древности; в философии колебался между материализмом и идеализмом; идеолог класса рабовладельцев. — 13, 27, 28, 31, 35, 41, 43—45, 47—51, 55, 58, 59, 61, 70, 71, 74, 79, 80, 82, 84—90, 92, 93, 95, 108, 119, 123, 125, 126, 129, 132, 137, 138, 143, 157, 160, 195, 196, 200—205, 209, 210, 329, 597.

Аркесилай (ок. 315 — ок. 240 до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, скептик, основатель Средней Академии, идеолог рабовладельческой аристократии. — 165.

Арндт (Arndt), Эрнст Мориц (1769—1860) — немецкий писатель, историк и филолог, активный участник освободительной борьбы немецкого народа против наполеоновского господства, не был свободен от элементов национализма; сторонник конституционной монархии. — 343, 363—365, 368, 370, 371, 373—375.

Арним (Arnim), Беттина (1785—1859) — немецкая писательница романтического направления, в 40-х годах увлекалась либеральными идеями. — 273, 354.

Архелай (V в. до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Анаксагора. — 127.

Архестрат (IV в. до н. э.) — древнегреческий поэт, автор сатирической поэмы о гастрологии. — 64, 95.

Архимед (ок. 287—212 до н. э.) — великий древнегреческий математик и механик. — 79.

Аспасия (род. ок. 470 г. до н. э.) — древнегреческая гетера. — 450.

Атеней (конец II—начало III в.) — древнегреческий ритор и грамматик. — 95.

Б

Баде (Bade), Карл — прусский офицер, военный писатель. — 366.

Байер (Bayer), Карл (1806—1883) — немецкий философ-идеалист. — 240.

Байрон (Byron), Джордж (1788—1824) — выдающийся английский поэт, представитель революционного романтизма. — 298.

Баур (Baur), Фердинанд Христиан (1792—1860) — немецкий теолог, глава Тюбингенской школы, профессор в Тюбингене. — 198—201.

Бауэр (Bauer), Бруно (1809—1882) — немецкий философ-идеалист, один из виднейших младогегельянцев, буржуазный радикал; после 1866 г. национал-либерал. — 14, 240—242, 244, 245, 248, 253, 256, 257, 398, 466—475, 477, 481, 483—485, 487, 490, 492—496, 519, 520, 621, 622.

Бауэр (Bauer), Эдгар (1820—1886) — немецкий публицист, младогегельянец; брат Б. Бауэра. — 250, 256, 482, 484, 485, 492.

Бейль (Bayle), Пьер (1647—1706) — французский философ-скептик, критик религиозного догматизма. — 40, 41, 43, 82, 83, 210.

Бёйрман (Beurmann), Эдуард (1804—1883) — немецкий писатель, примыкавший к литературной группе «Молодая Германия», тайный агент австрийского правительства. — 279, 280, 312, 317.

Бек (Beck), Карл (1817—1879) — немецкий мелкобуржуазный поэт, в середине 40-х годов представитель «истинного социализма». — 273, 280, 297, 298, 312—315, 318, 332, 357.

Беккер (Becker), Николаус (1809—1845) — немецкий мелкобуржуазный поэт. — 342, 374, 375.

Беллини (Bellini), Винченцо (1801—1835) — известный итальянский композитор. — 376.

Бёме (Böhme), Якоб (1575—1624) — немецкий ремесленник, философ-мистик. — 153, 265.

Бергас (Bergasse), Никола (1750—1832) — французский публицист

монархического направления; по профессии адвокат. — 577.
Бернадот (Bernadotte), Жан Батист Жюль (1763—1844) — французский маршал; позднее король Швеции и Норвегии (1818—1844) под именем Карла XIV Иоанна.— 255.
Бёрне (Börne), Людвиг (1786—1837) — немецкий публицист и критик, один из видных представителей радикальной мелкобуржуазной оппозиции; к концу жизни сторонник христианского социализма. — 279, 297, 302, 312, 314, 315, 318, 321, 322, 326, 329—331, 350, 356, 358, 363, 368—370, 498—499.
Беттина (Bettina) — см. *Арним*, Беттина.
Бетховен (Beethoven), Людвиг ван (1770—1827) — великий немецкий композитор. — 336, 376.
Бланк (Blanc), Вильгельм (1821—1892) — школьный товарищ Энгельса, впоследствии коммерсант. — 267, 277, 281, 283, 296, 299, 321, 338.
Блек (Bleek), Фридрих (1793—1859) — немецкий протестантский теолог. — 342.
Брандис (Brandis), Христиан Август (1790—1867) — немецкий историк философии, принимал участие в издании сочинений Аристотеля. — 71, 80, 476.
Брукер (Brucker), Иоганн Якоб (1696—1770) — немецкий историк философии, идеалист. — 50, 87.
Бруно (Bruno), Джордано (1548—1600) — великий итальянский мыслитель, материалист и атеист; развил дальше учение Коперника о строении вселенной; за отказ отречься от своих идей был сожжён инквизицией. — 197.
Брут (Луций Юний Брут) (ум. ок. 509 г. до н. э.) — по преданию основатель Римской республики; приказал казнить своих сыновей, участвовавших в заговоре против республики. — 450.
Буль (Buhl), Людвиг (1814 — начало 80-х годов) — немецкий публицист, младогегельянец, автор серии брошюр «Патриот». — 232, 482, 492, 493.
Бэкон (Bacon), Фрэнсис, барон Веруламский (1561—1626) — выдающийся английский философ, родоначальник английского материализма; естествоиспытатель и историк. — 13.
Бюлов-Куммеров (Bülow-Cummerow), Эрнст (1775—1851) — немецкий реакционный публицист и политический деятель, выразитель взглядов прусского юнкерства. — 243.
Бюре (Buret), Эжен (1810—1842)— французский мелкобуржуазный социалист. — 532, 533, 543.

В

Ваксман (Wachsmann), Карл Адольф фон (1787—1862) — немецкий писатель и публицист умеренно-либерального направления. — 281, 288.
Варнхаген фон Энзе (Varnhagen von Ense), Карл Август (1785—1858) — немецкий писатель и литературный критик либерального направления. — 318.
Варнхаген фон Энзе (Varnhagen von Ense), Рахиль (1771—1833)— жена писателя Карла Августа Варнхагена фон Энзе, известна своим литературным салоном в Берлине. — 273.
Вегшейдер (Wegscheider), Юлиус Август Людвиг (1771—1849) — немецкий протестантский теолог, рационалист. — 331.
Вейсе (Weiße), Христиан Герман (1801—1866) — немецкий философ, представитель так называемых позитивных философов, выступивших с критикой Гегеля справа. — 313.
Вейтлинг (Weitling), Вильгельм (1808—1871) — видный деятель рабочего движения Германии в период его зарождения, один из теоретиков утопического уравнительного коммунизма; по профессии портной. — 520.
Венедей (Venedey), Якоб (1805—1871) — немецкий радикальный публицист и политический дея-

тель; после революции 1848—1849 гг. либерал. — 325, 329.
Веннинг-Ингенхейм (Wenning-Ingenheim), Иоганн Непомук (1790—1831) — немецкий юрист, профессор гражданского права в Ландсхутском и Мюнхенском университетах. — 13.
Вестфален (Westphalen), Женни фон (1814—1881) — с 1843 г. жена, друг и помощник К. Маркса. — 7, 13—16, 255, 256.
Вестфален (Westphalen), Каролина фон (ум. в 1856 г.) — мать Женни фон Вестфален. — 256.
Вестфален (Westphalen), Людвиг фон (1770—1842) — отец Женни фон Вестфален, тайный советник в Трире. — 19, 21, 241, 242.
Вестфален (Westphalen), Фердинанд фон (1799—1876) — прусский государственный деятель, министр внутренних дел (1850—1858), реакционер; сводный брат Женни фон Вестфален. — 245.
Виганд (Wigand), Отто (1795—1870) — немецкий издатель и книготорговец, владелец фирмы в Лейпциге, издававшей произведения радикальных писателей.— 14, 240, 478, 479, 485, 486, 488, 490, 492, 493.
Виланд (Wieland), Кристоф Мартин (1733—1813) — немецкий писатель периода буржуазного Просвещения. — 264, 273.
Виль (Wihl), Людвиг (1807—1882)— немецкий писатель и критик, примыкавший к литературной группе «Молодая Германия». — 280.
Вильгардель (Villegardelle), Франсуа (1810—1856) — французский публицист, фурьерист, затем коммунист-утопист. — 588.
Винбарг (Wienbarg), Людольф (1802—1872) — немецкий писатель и критик, один из представителей литературной группы «Молодая Германия». — 279, 312, 317, 318.
Винкельман (Winckelmann), Иоганн Иоахим (1717—1768) — немецкий историк античного искусства, представитель Просвещения XVIII в. в Германии. — 12.
Винклер (Winkler), Теодор (литературный псевдоним — Теодор Хелль) (1775—1856) — немецкий реакционный писатель и журналист. — 279, 281, 289, 290.
Вицлебен (Witzleben), Август (литературный псевдоним — А. Тромлиц) (1773—1839) — немецкий буржуазный писатель, автор ряда легковесных романов и новелл на исторические темы. — 281, 287.
Вихельхаус (Wichelhaus), Иоганнес (1819—1858) — протестантский теолог, учился вместе с Энгельсом в Эльберфельдской гимназии. — 312.
Вольтер (Voltaire), Франсуа Мари (1694—1778) — французский философ-деист, писатель-сатирик, историк, видный представитель буржуазного Просвещения XVIII в., боролся против абсолютизма и католицизма. — 244, 464, 469, 482, 493—495.
Вурм (Wurm), Густав (1819—1888)— школьный товарищ Энгельса, впоследствии филолог. — 262, 265, 267, 268, 272, 278, 293, 295, 299, 301, 311, 312, 319, 320, 338, 340.

Г

Галлер (Haller), Карл Людвиг (1768—1854) — швейцарский реакционный юрист и историк, апологет крепостничества и абсолютизма. — 577.
Ганганелли (Ganganelli), Джованни Винченцо (1705—1774) — римский папа (1769—1774) под именем Климента XIV. — 238.
Ганиль (Ganilh), Шарль (1758—1836) — французский буржуазный политический деятель; вульгарный экономист, эпигон меркантилизма. — 579.
Ганс (Gans), Эдуард (ок. 1798—1839) — немецкий профессор права, гегельянец. — 300, 314, 335, 369, 391, 394.
Гассенди (Gassendi), Пьер (1592—1655) — известный французский философ-материалист, сторонник и пропагандист атомистического учения Эпикура; физик и мате-

матик. — 23, 50, 88, 101, 116, 122.

Гегель (Hegel), Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — крупнейший немецкий философ — объективный идеалист, наиболее всесторонне разработал идеалистическую диалектику. — 12—15, 24, 76, 77, 79, 97, 136, 195—202, 205, 241, 244, 251, 257, 291—293, 300, 322, 328, 330, 331, 333—335, 353, 356, 358, 360, 361, 367—370, 382, 385, 386, 387, 390—393, 394—400, 403, 408, 409, 411—414, 416—421, 424, 426, 427, 429, 431, 440, 441, 443, 446, 451, 458, 469—472, 476, 493—495, 500, 519—522, 621—629, 633—642.

Гезениус (Gesenius), Вильгельм Фридрих Герман (1786—1842) — немецкий языковед, семитолог и протестантский теолог, рационалист. — 331.

Гейне (Heine), Генрих (1797—1856) — великий немецкий революционный поэт. — 13, 252, 273, 279, 313, 318, 333, 354, 358, 363, 382.

Гейнекций (Heineccius), Иоганн Готлиб (1681—1741) — немецкий юрист, автор работ по истории римского права. —8.

Генрих Лев (1129—1195) — герцог Саксонии (1139—1181) и Баварии (1156—1181), один из главных участников завоевательных походов немецких феодалов в славянские земли и междоусобных феодальных войн в Германии. — 346—347.

Гераклит (ок. 540 — ок. 480 до н. э.) — выдающийся древнегреческий философ, один из основоположников диалектики, стихийный материалист. — 27, 28, 199, 209.

Гервег (Herwegh), Георг (1817—1875) — известный немецкий поэт, мелкобуржуазный демократ. — 219, 252, 253, 255.

Герлах (Gerlach), фон — один из представителей прусской реакционной бюрократии; правительственный президент в Кёльне (1839—1844). — 254.

Гермес (Hermes), Карл Генрих (1800—1856) — немецкий реакционный публицист, в 1842 г. один из редакторов «Kölnische Zeitung»; тайный агент прусского правительства. — 248, 249.

Гермипп из Смирны (ок. 200 до н. э.) — древнегреческий писатель, автор жизнеописаний древних философов. — 73.

Геродот — современник и ученик Эпикура. — 46, 50, 51, 56, 60, 93, 108, 116, 186.

Гёррес (Görres), Йозеф (1776—1848) — немецкий писатель реакционно-романтического направления, филолог и историк, сторонник католицизма. — 300, 345, 346, 350, 352.

Гертнер (Gärtner), Густав Фридрих (ум. в 1841 г.) — немецкий юрист, профессор Боннского университета. — 15.

Гесиод (вероятно VIII в. до н. э.) — древнегреческий поэт, представитель дидактической литературы. — 126, 206.

Гесс (Heß), Мозес (1812—1875) — немецкий мелкобуржуазный публицист, в середине 40-х годов один из главных представителей «истинного социализма». — 520, 592.

Гёте (Goethe), Иоганн Вольфганг (1749—1832) — великий немецкий писатель и мыслитель. — 244, 264, 268, 273, 274, 279, 280, 283, 287, 295, 297, 298, 312, 315, 318, 347, 365, 378, 472, 617, 618.

Гиппократ (ок. 460 — ок. 377 до н. э.) — выдающийся врач Древней Греции, один из основоположников античной медицины. — 142, 329.

Гольбах (Holbach), Поль Анри (1723—1789) — выдающийся французский философ, представитель механистического материализма, атеист, один из идеологов французской революционной буржуазии. — 96.

Гомер — полулегендарный древнегреческий эпический поэт, автор «Илиады» и «Одиссеи». — 30, 70, 127, 145, 176, 188, 206, 294, 347.

Гораций (Квинт Гораций Флакк) (65—8 до н. э.) — выдающийся римский поэт. — 314.

Горгий из Леонтин (ок. 483— ок. 375 до н. э.) — древнегреческий

философ-софист, сторонник рабовладельческой демократии.— 203.
Госнер (Goßner), Иоганнес (1773—1858) — немецкий священник, мистик. — 317.
Готфрид Бульонский (ок. 1060—1100) — герцог Нижней Лотарингии (1089—1100), один из предводителей первого крестового похода. — 347.
Готфрид Страсбургский (конец XII—начало XIII в.) — средневековый немецкий поэт, автор рыцарской поэмы «Тристан». — 350.
Готшед (Gottsched), Иоганн Христоф (1700—1766) — немецкий писатель и критик, представитель раннего Просвещения XVIII в. в Германии; стремился упорядочить немецкий литературный язык; произведения Готшеда, в которых сказались отсталость, провинциализм и раболепные нравы представителей немецкой литературы того времени, подвергались критике со стороны передовых писателей XVIII в. (Лессинг и др.). — 357.
Гофмансвальдау (Hofmannswaldau), Христиан (1617—1679) — немецкий поэт, представитель аристократической литературы, выражавшей интересы феодальной реакции в Германии. — 357.
Грациан, Франциск (прибл. XII в.) — итальянский монах, автор трактата по церковному праву. — 13.
Гребер (Graeber), Вильгельм (род. в 1820 г.) — школьный товарищ Энгельса, впоследствии пастор.— 261—265, 267, 277, 283, 293, 297, 299, 311—314, 316, 318—320, 324, 326, 338.
Гребер (Graeber), Герман — учитель древних языков в городской школе в Бармене. — 320.
Гребер (Graeber), Фридрих (род. в 1818 г.) — школьный товарищ Энгельса, впоследствии пастор.— 261—265, 269, 272, 275, 278, 281—283, 295, 301, 304—307, 309—311, 313, 314, 319—321, 324, 332, 333, 338, 340, 341.
Гримм (Grimm), братья — Вильгельм (1786—1859) и Якоб (1785—1863) — немецкие филологи, примыкавшие к романтикам, известные авторы обработок немецкого сказочного фольклора и средневекового эпоса. — 261, 351.
Грильпарцер (Grillparzer), Франц (1791—1872) — известный австрийский драматург умеренно-либерального направления. — 280, 281, 336.
Гролъман (Grolmann), Карл Людвиг Вильгельм (1775—1829) — немецкий юрист, автор работ по уголовному и гражданскому праву. — 13.
Группе (Gruppe), Отто Фридрих (1804—1876) — немецкий публицист и философ-идеалист; в 1842 г. выступил с памфлетами против Б. Бауэра. — 622.
Грюн (Grün), Анастазиус (1806—1876) — австрийский поэт, в 30-х годах выпустил анонимно ряд сборников, содержавших критику феодальной и католической реакции в Германии. — 279, 280.
Грюн (Grün), Карл (1817—1887) — немецкий мелкобуржуазный публицист, в середине 40-х годов один из главных представителей «истинного социализма». — 328.
Гутенберг (Gutenberg), Иоганн (ок. 1400—1468) — выдающийся немецкий изобретатель, создатель европейского способа книгопечатания. — 358.
Гус (Hus), Ян (ок. 1369—1415) — вождь реформации в Чехии, профессор Пражского университета, вдохновитель чешского национально-освободительного движения; обвинён в ереси и сожжён на костре; национальный герой чешского народа. — 326.
Гуцков (Gutzkow), Карл (1811—1878) — немецкий писатель, один из представителей литературной группы «Молодая Германия»; в 1838—1842 гг. редактор журнала «Telegraph für Deutschland». — 273, 274, 277, 279, 280, 283, 296, 298, 302, 304, 310, 312, 317, 318, 326, 330, 332.
Гюго (Hugo), Виктор (1802—1885)— великий французский писатель.— 355.

Д

Данте Алигьери (Dante Alighieri) (1265—1321) — великий итальянский поэт. — 513.

Дантон (Danton), Жорж Жак (1759—1794) — один из видных деятелей французской буржуазной революции конца XVIII в., вождь правого крыла якобинцев. — 469, 487, 493, 494.

Дауб (Daub), Карл (1765—1836) — немецкий протестантский теолог спекулятивного направления. — 330, 334, 335.

Декарт (Descartes), Рене (1596—1650) — выдающийся французский философ-дуалист, математик и естествоиспытатель. — 122, 398.

Де Мезо (Des Maizeaux), Пьер (1666—1745) — французский критик и историк, общался с крупными философами конца XVII—первой половины XVIII в. (Лейбницем, Бейлем и др.) и издавал их произведения. — 70.

Деметрий из Магнезии (I в. до н. э.) — древнегреческий писатель, автор компилятивных сочинений о древних мыслителях и ораторах. — 33, 72.

Демокрит (ок. 460 — ок. 370 до н. э.) — великий древнегреческий философ-материалист, один из основателей атомистической теории. — 17, 26—39, 43, 45—51, 53—58, 62, 65, 69—76, 79—82, 84—87, 89, 90, 101, 126, 155—157, 175, 186—189, 203, 204, 208, 209, 212.

Демулен (Desmoulins), Камилль (1760—1794) — французский журналист, деятель буржуазной революции конца XVIII в., вначале якобинец; в период якобинской диктатуры стал контрреволюционером, казнён по приговору Революционного трибунала. — 577.

Дёринг (Döring), Карл Август (ум. в 1844 г.) — протестантский проповедник в Эльберфельде, автор стихов религиозного содержания. — 283.

Дестют де Траси (Destutt de Tracy), Антуан Луи Клод, граф (1754—1836) — французский вульгарный экономист, философ-сенсуалист; сторонник конституционной монархии. — 579, 612.

Дингельштедт (Dingelstedt), Франц (1814—1881) — немецкий поэт и писатель, вначале представитель мелкобуржуазной оппозиционной политической поэзии, с середины 40-х годов придворный драматург, монархист. — 280.

Диоген Вавилонский (ок. 240 — ок. 150 до н. э.) — древнегреческий философ-стоик. — 206.

Диоген Лаэрций (III в.) — древнегреческий историк философии, составитель обширной компиляции о древних философах. — 31, 33, 35, 46, 49—51, 69—74, 76, 79—81, 83—95, 101, 107, 116, 122, 125, 186, 189.

Диоген из Синопа (ок. 404 — ок. 323 до н. э.) — древнегреческий философ, один из основателей кинической школы, отражавшей пассивный протест беднейших слоёв народа против господства имущих. — 329.

Дионисий (ок. 200—265) — христианский епископ в Александрии, автор сочинения, направленного против материалистов-атомистов. — 36, 49.

Доницетти (Donizetti), Гаэтано (1797—1848) — известный итальянский композитор. — 376.

Дуллер (Duller), Эдуард (1809—1853) — немецкий писатель, реакционный романтик, автор исторических новелл. — 275, 281, 357.

Дюма (Dumas), Александр (отец) (1803—1870) — известный французский писатель. — 355.

Е

Еврипид (ок. 480—ок. 406 до н. э.) — выдающийся древнегреческий драматург, автор классических трагедий. — 142.

Евсевий (ок. 264—ок. 340) — христианский богослов в Кесарии, автор сочинений по истории церкви. — 35, 36, 47, 49, 72—75, 85—87, 89.

Ж

Жан Поль (Jean Paul) (литературный псевдоним Иоганна Пауля Фридриха Риттера) (1763—1825)— немецкий мелкобуржуазный писатель-сатирик. — 318.

Женни — см. *Вестфален,* Женни фон.

З

Зак (Sack), Карл Генрих (1789—1875) — немецкий протестантский теолог, профессор в Бонне.— 247, 466, 476—480, 485, 488, 489, 492—494, 496.

Зенон из Китиона (ок. 336— ок. 264 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель стоической школы. — 206.

Зенон Элейский (V в. до н. э.) — древнегреческий философ, представитель метафизического материализма и субъективной диалектики понятий. — 70, 190, 196.

Зимрок (Simrock), Карл (1802—1876) — немецкий поэт и филолог, автор обработок произведений немецкой средневековой литературы и народного эпоса. — 345, 348, 351.

Зольгер (Solger), Карл Вильгельм Фердинанд (1780—1819) — немецкий философ-мистик, теоретик искусства. — 12.

И

Идоменей из Лампсака (ок. 325—270 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Эпикура. — 185.

Иммерман (Immermann), Карл (1796—1840) — немецкий писатель, публицист, критик и театральный деятель. — 279, 297, 377—384.

Ирод (73—4 до н. э.) — царь Иудеи (40—4 до н. э.) — 452.

Йонгхаус (Jonghaus), Петер (род. в 1816 г.) — школьный товарищ Энгельса, впоследствии пастор.— 262, 269, 272, 273, 283, 295, 311, 315, 320.

К

Кабе (Cabet), Этьенн (1788—1856)— французский публицист, видный представитель мирного утопического коммунизма, автор книги «Путешествие в Икарию». — 588.

Кальвин (Calvin), Жан (1509—1564) — видный деятель реформации, основатель одного из направлений протестантизма — кальвинизма, выражавшего интересы буржуазии эпохи первоначального накопления капитала. — 334.

Кант (Kant), Иммануил (1724—1804) — выдающийся немецкий философ, родоначальник немецкого идеализма конца XVIII— начала XIX века. — 11, 12, 98, 136, 246, 302, 361, 382, 392, 404, 422.

Капелле (Capelle) — протестантский пастор в Бремене, рационалист. — 340.

Карл Великий (ок. 742—814) — франкский король (768—800) и император (800—814). — 350, 354.

Карл X (1757—1836) — французский король (1824—1830). — 337, 401.

Карнеад из Кирены (ок. 214 — ок. 129 до н. э.) — древнегреческий философ-скептик, основатель Новой Академии. — 190.

Катон (Марк Порций Катон Младший) (95—46 до н. э.) — римский государственный деятель, глава аристократической республиканской партии; не желая пережить падения республики, лишил себя жизни. — 450.

Кенэ (Quesnay), Франсуа (1694—1774) — крупнейший французский экономист, основатель школы физиократов; по профессии врач. — 583.

Кёппен (Köppen), Карл Фридрих (1808—1863) — немецкий радикальный публицист и историк, младогегельянец. — 24, 244, 369—370, 482, 484, 485, 490, 492.

Кёстлин (Köstlin), Христиан Рейнхольд (1813—1856) — немецкий юрист и поэт. — 378.

Клаурен (Clauren), Генрих (настоящее имя Карл Хёйн) (1771—1854) — немецкий писатель-новеллист, чиновник. — 297.

Клейн (Klein), Эрнст Фердинанд (1744—1810) — немецкий юрист,

автор работ по уголовному и гражданскому праву. — 12.
Климент Александрийский, Тит Флавий (ок. 150 — ок. 215) — христианский богослов, философ-идеалист. — 30, 69, 73, 83, 188, 189.
Клиний (IV в. до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист. — 81.
Клопшток (Klopstock), Фридрих Готлиб (1724—1803) — немецкий поэт, один из первых представителей буржуазного Просвещения в Германии. — 273, 466.
Кнапп (Knapp), Альберт (1798—1864) — немецкий поэт, автор церковных песен и гимнов, пиетист. — 268, 466.
Козегартен (Kosegarten), Вильгельм (1792—1868) — немецкий реакционный публицист, защищал крепостничество и проповедовал возврат к средневековью.— 577.
Колот из Ламисака — древнегреческий философ, современник и ученик Эпикура.—71, 72, 155—161, 163, 164.
Колумб (Colombo), Христофор (1451—1506) — выдающийся мореплаватель, открывший Америку; по происхождению генуэзец. — 141.
Коль (Kohl) — протестантский пастор в Эльберфельде, пиетист. — 277, 283.
Корнель (Corneille), Пьер (1606—1684) — выдающийся французский драматург, один из основателей французского классицизма. — 382.
Коцебу (Kotzebue), Август (1761—1819) — немецкий реакционный писатель и публицист. — 263, 266, 268.
Крамер (Cramer), Андреас Вильгельм (1760—1833) — немецкий юрист и филолог, профессор римского права в Кильском университете. — 13.
Крейценах (Creizenach), Теодор (1818—1877) — немецкий поэт и историк литературы либерального направления. — 273, 274, 317, 327.
Круммахер (Krummacher), Фридрих Вильгельм (1796—1868) — немецкий церковный проповедник, кальвинистский пастор, глава вуппертальских пиетистов. — 277, 281, 283, 296—297, 317, 318, 339, 466, 491.
Ксенократ из Халкедона (ок. 396—314 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Платона, глава Древней Академии (339—314 гг. до н. э.). — 157.
Ксенофан из Колофона (ок. 580—ок. 470 до н. э.) — древнегреческий философ и поэт, представитель метафизического материализма, основатель элейской школы. — 58, 70, 92, 205.
Кузен (Cousin), Виктор (1792—1867) — французский философ-идеалист, эклектик. — 258.
Курье (Courier), Поль Луи (1772—1825) — французский филолог и публицист, буржуазный демократ; выступал против дворянской и клерикальной реакции во Франции. — 579.
Кювье (Cuvier), Жорж (1769—1832)— крупный французский естествоиспытатель, зоолог и палеонтолог, отстаивавший в то же время антинаучную, реакционную идеалистическую теорию катастроф. — 426.
Кюне (Kühne), Густав (1806—1888) — немецкий писатель, один из представителей литературной группы «Молодая Германия». — 273, 279, 280, 318, 356.

Л

Лаиса — имя двух древнегреческих гетер, живших во второй половине V — начале IV в. до н. э. — 23, 450.
Ланцицолле (Lancizolle), Карл Вильгельм (1796—1871) — немецкий юрист, автор работ по истории немецких государств, реакционер. — 577.
Ланчеллотти (Lancellotti), Джан Паоло (1511—1591) — итальянский юрист, профессор церковного права. — 13.
Лаубе (Laube), Генрих (1806—1884) — немецкий писатель, один из представителей литературной группы «Молодая Германия»; позже крупный театральный дея-

тель, режиссёр венских театров.— 273, 280, 318.

Лаудон (Loudon), Чарлз (1801—1844) — английский врач, член комиссии по обследованию фабричного труда. — 532.

Лаутербах (Lauterbach), Вольфганг Адам (1618—1678)—немецкий юрист, автор работ по римскому праву. — 13.

Лафатер (Lavater), Иоганн Каспар (1741—1801) — швейцарский священник и писатель; известен своими «Физиологическими фрагментами», где пытался доказать, что по чертам лица можно определить характер человека.— 302.

Левальд (Lewald), Август (1792—1871) — немецкий писатель, близко стоявший к литературной группе «Молодая Германия», основатель и редактор либерального журнала «Europa» (1835—1846). — 281.

Левкипп (V в. до н. э.) — выдающийся древнегреческий философ-материалист, родоначальник атомистической теории. — 45, 48, 51, 71, 74, 80, 84—87, 186, 187, 203, 208.

Лейбниц (Leibniz), Готфрид Вильгельм (1646—1716) — великий немецкий математик; философ-идеалист. — 30, 49, 70, 178.

Лёйпольд (Leupold), Генрих (ум. в 1865 г.) — консул, владелец торговой фирмы, в которой работал Энгельс в Бремене. — 262, 267, 272.

Лёйпольдт (Leupoldt), Иоганн Михаэль (1794—1874) — немецкий психиатр, автор работ по медицине, в которых отстаивал религиозные взгляды. — 500.

Ленау (Lenau), Николаус (1802—1850) — видный австрийский поэт, творчество которого проникнуто антифеодальными и антикатолическими настроениями.— 279, 281.

Лео (Leo), Генрих (1799—1878) — немецкий историк и публицист, защитник крайне реакционных политических и религиозных взглядов, один из идеологов прусского юнкерства. — 291, 292, 299, 300, 309, 314, 322, 333, 334, 341, 342, 393, 398, 466, 487, 489, 491, 493, 496, 500—502, 577.

Лео (Leo), Леонардо (1694 — ок. 1745) — итальянский композитор. — 319.

Леонтей из Лампсака (прибл. III в. до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Эпикура. — 30, 69, 155.

Леру (Leroux), Пьер (1797—1871)— французский мелкобуржуазный публицист, социалист-утопист, один из представителей христианского социализма. — 258.

Лессинг (Lessing), Готхольд Эфраим (1729—1781) — великий немецкий писатель, критик и философ, один из видных просветителей XVIII века. — 12, 273, 297, 318.

Лодердель (Lauderdale), Джемс, граф (1759—1839) — английский буржуазный политический деятель и экономист; критиковал теорию А. Смита с позиций вульгарной политической экономии.— 602.

Лоэнштейн (Lohenstein), Даниель (1635—1683) — немецкий поэт, представитель аристократической литературы, выражавшей интересы феодальной реакции в Германии.— 357.

Луи-Филипп (1773—1850) — французский король (1830—1848). — 255, 542.

Лукреций (Тит Лукреций Кар) (ок. 99 — ок. 55 до н. э.) — выдающийся римский философ и поэт, материалист, атеист. — 40—42, 44, 46, 50, 51, 54, 57, 64, 82—85, 87—91, 95, 114, 115, 138, 163, 165, 169—172, 176, 177, 193.

Люден (Luden), Генрих (1780—1847) — немецкий буржуазный историк, профессор в Иене. — 12.

Людовик XIV (1638—1715) — французский король (1643—1715). — 354, 355, 357.

Людовик XV (1710—1774) — французский король (1715—1774). — 379.

Лютер (Luther), Мартин (1483—1546) — видный деятель реформации, основатель протестантизма (лютеранства) в Германии;

идеолог немецкого бюргерства; во время Крестьянской войны 1525 г. выступил против восставших крестьян и городской бедноты на стороне князей. — 238, 331, 358, 581, 582.

М

Майер (Mayer), Эдуард — адвокат в Кёльне, член наблюдательного совета «Rheinische Zeitung». — 249.

Мак-Куллох (Mac-Culloch), Джон Рамси (1789—1864) — английский буржуазный экономист, представитель вульгарной политической экономии. — 579.

Маллет (Mallet), Фридрих Людвиг (ок. 1793—1865) — немецкий протестантский теолог, пастор в Бремене, пиетист, издатель ряда церковных журналов. — 335, 339, 340, 491.

Мальтус (Malthus), Томас Роберт (1766—1834) — английский священник, реакционный экономист, идеолог обуржуазившейся землевладельческой аристократии, апологет капитализма, проповедник человеконенавистнической теории народонаселения. — 602.

Марат (Marat), Жан Поль (1743—1793) — французский публицист, выдающийся деятель французской буржуазной революции конца XVIII в., один из вождей якобинцев. — 487, 493, 494.

Марбах (Marbach), Освальд (1810—1890) — немецкий писатель и поэт, автор обработок немецкого средневекового эпоса и издатель немецких народных книг. — 335, 345, 346, 348, 349, 351.

Маргграф (Marggraff), Герман (1809—1864) — немецкий писатель и публицист. — 318.

Марий, Гай (ок. 156—86 до н. э.) — римский полководец и государственный деятель, консул (107, 104—100, 86 до н. э.). — 76.

Марк Аврелий Антонин (121—180) — римский император (161—180), философ-стоик. — 450.

Маркс (Marx), Генриетта (1787—1863) — мать К. Маркса. — 15, 255.

Маркс (Marx), Генрих (1782—1838) — отец К. Маркса; адвокат, затем советник юстиции в Трире. — 6, 7, 13—15.

Маркс (Marx), Карл (1818—1883) (биографические данные). — 7—9, 11—16, 23, 79, 240—257, 483—485, 492, 495, 519, 520, 522.

Маркс (Marx), Эдуард (1826—1837) — брат К. Маркса. — 15.

Мархейнеке (Marheineke), Филипп Конрад (1780—1846) — немецкий протестантский теолог и историк христианства, правый гегельянец. — 249, 300.

Мёзер (Möser), Юстус (1720—1794) — немецкий историк и публицист, выразитель интересов немецкой консервативной буржуазии. — 577.

Мейен (Meyen), Эдуард (1812—1870) — немецкий публицист, младогегельянец; впоследствии национал-либерал. — 248, 251—253, 482, 492, 493.

Менгс (Mengs), Антон Рафаэль (1728—1779) — немецкий художник, представитель классицизма. — 316.

Менкен (Menken), Готфрид (1768—1831) — немецкий протестантский теолог, пастор в Бремене, пиетист. — 339.

Ментенон (Maintenon), Франсуаза де (1635—1719) — фаворитка, с 1684 г. жена Людовика XIV. — 355, 356.

Менцель (Menzel), Вольфганг (1798—1873) — немецкий реакционный писатель и литературный критик; националист. — 279, 287, 300, 318, 327, 368.

Мерклин (Märklin), Христиан (1807—1849) — немецкий теолог, гегельянец; в 1839—1840 гг. выступил с тремя памфлетами против пиетизма. — 307, 333.

Метродор из Лампсака, младший (ок. 331 — ок. 277 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Эпикура. — 53, 145.

Метродор из Хиоса (прибл. IV в. до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Демокрита. — 73, 89, 130, 182—184, 187, 188.

Мигель, дон (1802—1866) — португальский король (1828—1833). — 338.

Милль (Mill), Джемс (1773—1836) — английский буржуазный эконо-

мист; вульгаризатор теории Рикардо; философ-утилитарист. — 574, 579, 582, 604, 605, 613, 614.

Михелет (Michelet), Карл Людвиг (1801—1893) — немецкий философ-идеалист, гегельянец, профессор Берлинского университета. — 291, 292, 299, 300, 314, 394.

Мозен (Mosen), Юлиус (1803—1867) — немецкий писатель, представитель романтического направления. — 217—219, 273.

Моцарт (Mozart), Вольфганг Амадей (1756—1791) — великий австрийский композитор. — 317, 376.

Мундт (Mundt), Теодор (1808—1861) — немецкий писатель, один из представителей литературной группы «Молодая Германия»; позже профессор литературы и истории в Бреславле и Берлине. — 273, 279, 280, 310, 312, 318, 333, 348, 356.

Мухаммед-Али (1769—1849) — правитель Египта (1805—1849), провёл ряд прогрессивных реформ. — 374.

Мюгге (Mügge), Теодор (1806—1861) — немецкий писатель и публицист, младогегельянец. — 479.

Мюленбрух (Mühlenbruch), Христиан Фридрих (1785—1843) — немецкий юрист, специалист по римскому праву. — 13.

Мюллер (Müller), Юлиус (1801—1878) — немецкий протестантский теолог. — 491, 492.

Н

Навсифан (IV в. до н. э.) — древнегреческий философ, последователь Демокрита. — 73.

Наполеон I Бонапарт (1769—1821) — французский император (1804—1814 и 1815). — 255, 335, 337, 355, 358, 365, 367, 382, 383, 469, 494, 502.

Наполеон Франсуа Шарль Жозеф, герцог Рейхштадтский (1811—1832) — сын Наполеона I. — 255.

Неандер (Neander), Август (1789—1850) — немецкий протестантский теолог и историк христианской религии и церкви. — 302, 303, 310, 313, 331, 336, 342, 386, 440.

Николаи (Nicolai), Фридрих (1733—1811) — немецкий писатель, сторонник «просвещённого абсолютизма»; в философии выступал против Канта и Фихте. — 199.

Николай из Дамаска (род. ок. 64 г. до н. э.) — древнегреческий историк и философ, последователь Аристотеля. — 29, 69, 101.

Николай I (1796—1855) — русский император (1825—1855). — 335, 338.

Ницш (Nitzsch), Карл Иммануэль (1787—1868) — немецкий протестантский теолог и проповедник, профессор в Бонне и Берлине. — 342, 491.

Норк (Nork), Фридрих (настоящее имя Фридрих Корн) (ок. 1803—1850) — немецкий писатель, занимался обработкой древнегреческих мифов. — 288.

Нюрнбергер (Nürnberger), Йозеф Эмиль (1779—1848) — немецкий переводчик и комментатор греческих и латинских авторов. — 46.

О

Овидий (Публий Овидий Назон) (43 до н. э. — ок. 17 н. э.) — выдающийся римский поэт. — 12.

Оппенхейм (Oppenheim), Дагоберт (1809—1889) — немецкий публицист, младогегельянец, один из ответственных издателей «Rheinische Zeitung»; впоследствии отошёл от политической деятельности. — 249—251.

Оттон I (1815—1867) — греческий король (1832—1862). — 329.

Оуэн (Owen), Роберт (1771—1858) — великий английский социалист-утопист. — 589.

П

Паниель (Paniel), Карл Фридрих (1803—1856) — немецкий протестантский теолог, пастор в Бремене, рационалист. — 339, 340.

Парменид из Элеи (конец VI — начало V в. до н. э.) — древнегреческий философ, представитель метафизического материализма. — 30, 74, 159, 160.

Пеккёр (Pecqueur), Константен (1801—1887) — французский экономист, социалист-утопист. — 532, 542—543.

Перикл (ок. 493—429 до н. э.) — афинский государственный деятель, способствовал укреплению рабовладельческой демократии.— 329.

Петрарка (Petrarca), Франческо (1304—1374) — выдающийся итальянский поэт эпохи Возрождения. — 294.

Пиррон (ок. 365—ок. 275 до н. э.) — древнегреческий философ, родоначальник античного скептицизма. — 73, 127, 128.

Пифагор (ок. 571—497 до н. э.) — древнегреческий математик, философ-идеалист, идеолог рабовладельческой аристократии. — 126.

Пифокл — современник и ученик Эпикура. — 37, 51, 59, 60, 93, 118, 184.

Платен (Platen), Август (1796—1835) — немецкий поэт, либерал. — 279.

Платон (ок. 427 — ок. 347 до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист; идеолог рабовладельческой аристократии. — 28, 30, 58, 81, 126, 136, 137, 157, 160—162, 190, 195, 198—203, 209.

Плотин (ок. 204—270) — философ-мистик, видный представитель неоплатонизма. — 203.

Плутарх (ок. 46 — ок. 120) — древнегреческий писатель-моралист, философ-идеалист. — 23, 24, 26, 30, 35, 37, 42, 44, 46, 47, 51, 52, 66—76, 82—89, 96—97, 116, 130, 131, 139—156, 160—163, 165, 169, 210.

Плюмахер (Plümacher), Фридрих (род. в 1819 г.) — школьный товарищ Энгельса, впоследствии пастор. — 262, 272, 283, 308, 338.

Полиен из Лампсака — древнегреческий математик и философ, современник и ученик Эпикура. — 184.

Поль (Pol), Иоганн — протестантский пастор в Хедфельде (недалеко от Вупперталя), автор стихов религиозного содержания. — 277.

Посидоний из Апамеи (ок. 135—ок. 51 до н. э.) — древнегреческий философ-стоик. — 29, 69, 101.

Праксифан (IV в. до н. э.) — древнегреческий философ, грамматик, последователь Аристотеля. — 73.

Протагор из Абдер (ок. 480 — ок. 411 до н. э.) — древнегреческий философ-софист, идеолог рабовладельческой демократии. — 203, 208.

Прудон (Proudhon), Пьер Жозеф (1809—1865) — французский публицист, идеолог мелкой буржуазии, один из родоначальников анархизма. — 530, 570, 585, 606, 609, 610.

Пруц (Prutz), Роберт (1816—1872) — немецкий поэт, публицист и историк литературы, буржуазный либерал; был связан с младогегельянцами. — 256, 342, 478.

Пуатье (Poitiers), Гийом, герцог де (1071— ок. 1127) — средневековый поэт-трубадур. — 372.

Пфюцнер (Pfützner) — немецкий адвокат, дрезденский корреспондент «Rheinische Zeitung». — 256—257.

Р

Ранке (Ranke), Леопольд (1795—1886) — немецкий историк, реакционер, идеолог прусского юнкерства. — 336.

Расин (Racine), Жан (1639—1699) — французский драматург, видный представитель французского классицизма. — 355.

Раупах (Raupach), Эрнст (1784—1852) — прусский придворный драматург. — 283, 297, 357.

Рашель (Rachel), Элиза (1821—1858) — французская трагическая актриса, возродившая на сцене традиции французского классицизма. — 355.

Реймарус (Reimarus), Герман Самуэль (1694—1768) — немецкий философ-деист и филолог, представитель Просвещения XVIII в. в Германии. — 13.

Рейхардт (Reichardt), Иоганн Фридрих (1752—1814) — немецкий композитор и музыкальный

деятель, более всего известен как автор песен на слова Гёте. — 318.
Рётшер (Rötscher), Генрих Теодор (1803—1871) — немецкий теоретик искусства, театральный критик, гегельянец. — 356.
Ридель (Riedel), Карл (1804—1878)— немецкий радикальный публицист, гегельянец. — 391.
Рикардо (Ricardo), Давид (1772—1823) — английский экономист, один из крупнейших представителей классической буржуазной политической экономии. — 574, 579, 581, 582, 602, 604, 614.
Рингсейс (Ringseis), Иоганн Непомук (1785—1880) — немецкий врач, профессор Мюнхенского университета, поборник религии. — 401, 501.
Риттер (Ritter), Генрих (1791—1869) — немецкий историк философии, придерживался религиозно-идеалистических взглядов. — 47, 70, 85, 132, 203—204.
Робеспьер (Robespierre), Максимилиан (1758—1794) — выдающийся деятель французской буржуазной революции конца XVIII в., вождь якобинцев, глава революционного правительства (1793—1794). — 487, 493, 494.
Розенкранц (Rosenkranz), Карл (1805—1879) — немецкий философ-гегельянец и историк литературы. — 335, 356.
Розини (Rosini), Карло Мариа (1748—1836) — итальянский историк и археолог, комментатор и издатель Эпикура. — 48, 86.
Россини (Rossini), Джоаккино (1792—1868) — знаменитый итальянский композитор. — 376.
Роте (Rothe), Мориц — протестантский пастор в Бремене, рационалист. — 340.
Роттек (Rotteck), Карл (1775—1840) — немецкий буржуазный историк и политический деятель, либерал. — 337.
Руге (Ruge), Арнольд (1802—1880) — немецкий публицист, младогегельянец, буржуазный радикал; после 1866 г. национал-либерал. — 240—249, 251—257, 331, 335, 341, 369—370, 391, 397, 478, 479, 481—484, 486, 487, 491—493, 495, 496, 513, 514.
Рункель (Runkel), Мартин — немецкий публицист, в 1839—1843 гг. редактор консервативной «Elberfelder Zeitung». — 296.
Рутенберг (Rutenberg), Адольф (1808—1869) — немецкий публицист, младогегельянец; после 1866 г. национал-либерал. — 14, 249, 251—252, 483, 484, 492.
Рюккерт (Rückert), Фридрих (1788—1866) — немецкий поэт-романтик и переводчик восточной поэзии. — 268, 273, 279, 281.

С

Савиньи (Savigny), Фридрих Карл (1779—1861) — немецкий юрист, глава реакционной исторической школы права. — 9, 13.
Саллет (Sallet), Фридрих фон (1812—1843) — немецкий поэт либерального направления, выступал против церковников. — 237—239.
Сведенборг (Swedenborg), Эмануэль (1688—1772) — шведский философ-мистик, крайний реакционер. — 79.
Секст Эмпирик (II в.) — древнегреческий философ-скептик. — 30, 31, 51, 57, 70, 73, 85, 89—91, 116, 125, 126, 128, 130, 145, 196, 204.
Сенека (Луций Анней Сенека) (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.) — римский философ, видный представитель стоицизма. — 34, 37, 72—75, 83, 182, 189, 191.
Сен-Симон (Saint-Simon), Анри (1760—1825) — великий французский социалист-утопист. — 579, 585.
Сервантес де Сааведра (Cervantes de Saavedra), Мигель (1547—1616) — крупнейший испанский писатель-реалист. — 299.
Симплиций (VI в.) — греческий философ-неоплатоник, комментатор Аристотеля. — 35, 36, 47, 55, 71, 74, 75, 80, 83, 85, 88—90, 117.
Сисмонди (Sismondi), Жан Шарль Леонар *Симонд де* (1773—1842)— швейцарский экономист, мелкобуржуазный критик капитализма. — 577.

Скарбек (Skarbek), Фредерик, граф (1792—1866) — польский экономист и писатель. — 612—615.
Скотт (Scott), Вальтер (1771—1832) — выдающийся английский писатель, создатель исторического романа в западноевропейской литературе. — 287.
Скриб (Scribe), Огюстен Эжен (1791—1861) — известный французский драматург. — 376.
Смидт (Smidt), Иоганн (1773—1857) — бургомистр г. Бремена. — 339.
Смит (Smith), Адам (1723—1790) — английский экономист, один из крупнейших представителей классической буржуазной политической экономии. — 523, 525, 527, 534—540, 543—550, 552—553, 574, 575, 581—583, 611—614.
Смит, Фёдор Иванович (ок. 1787—1865) — русский историк. — 317.
Сократ (ок. 469 — ок. 399 до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, идеолог рабовладельческой аристократии. — 28, 30, 58, 126, 131—136, 155, 159, 163, 190, 195, 197—199, 203, 382, 422.
Солтык (Sołtyk), Роман, граф (1791—1843) — польский офицер, участник национально-освободительного восстания 1830—1831 гг. в Польше. — 317.
Сотион из Александрии (II в. до н. э.) — древнегреческий философ, автор сочинения по истории древнегреческой философии «Преемственность философов». — 29, 69, 101.
Спинова (Spinoza), Барух (Бенедикт) (1632—1677) — выдающийся голландский философ-материалист, атеист. — 46, 200, 201, 302, 425, 427.
Стеффенс (Steffens), Генрих (1773—1845) — немецкий естествоиспытатель, философ-шеллингианец и писатель; норвежец по происхождению. — 368.
Стильпон из Мегар (IV в. до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, последователь Сократа. — 30, 163, 164, 182, 183.
Стобей, Иоанн (прибл. V в.) — греческий писатель, составитель обширной компиляции из сочинений древних авторов. — 35, 37, 47, 49, 52, 57, 74, 75, 80, 82, 86, 89—91, 184, 186, 187, 191.
Сэй (Say), Жан Батист (1767—1832) — французский буржуазный экономист, представитель вульгарной политической экономии. — 534, 537, 545, 546, 548, 549, 574, 582, 602, 612, 614, 615.

Т

Талейран-Перигор (Talleyrand-Périgord), Шарль Морис, князь (1754—1838) — знаменитый французский дипломат, министр иностранных дел (1797—1799, 1799—1807, 1814, 1815); известен своим корыстолюбием и крайней беспринципностью в политике. — 255.
Тальони (Taglioni), Мария (1804—1884) — знаменитая итальянская танцовщица, представительница классической школы балета.—273.
Тацит (Публий Корнелий Тацит) (ок. 55 — ок. 120) — известный римский историк. — 12.
Тибо (Thibaut), Антон Фридрих Юстус (1772—1840) — немецкий юрист, специалист по гражданскому праву, историк и критик римского права. — 8.
Тик (Tieck), Людвиг (1773—1853) — немецкий писатель и филолог, реакционный романтик, автор обработок немецкой средневековой литературы и сказочного фольклора. — 273, 279, 346, 349, 352.
Тиле (Tiele) — протестантский пастор близ Бремена, пиетист. — 321.
Толук (Tholuck), Август (1799—1877) — немецкий протестантский теолог, пиетист. — 331, 335, 336, 341, 342.
Торстрик (Torstrick), Иоганн Адольф (1821—1877) — товарищ Энгельса по Бремену; впоследствии учитель, исследователь Аристотеля.— 319, 320, 330.
Тренделенбург (Trendelenburg), Адольф (1802—1872) — немецкий философ-идеалист, автор комментариев к сочинениям Аристотеля. — 31, 70.
Тромлиц (Tromlitz), А. — см. *Виц-лебен*, Август.

У

Уланд (Uhland), Людвиг (1787—1862) — немецкий поэт-романтик. — 273, 281, 287.

Ф

Фалес из Милета (ок. 624 — ок. 547 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель стихийно-материалистической милетской школы. — 131, 199.

Фатке (Vatke), Вильгельм (1806—1882) — немецкий протестантский теолог, гегельянец, профессор Берлинского университета.— 240, 246.

Фейербах (Feuerbach), Анзельм (1775—1833) — немецкий юрист, специалист по уголовному праву; отец Л. Фейербаха. — 13.

Фейербах (Feuerbach), Людвиг (1804—1872)—крупнейший немецкий философ-материалист домарксовского периода. — 88, 122, 240, 244, 256—258, 391, 398, 412, 423, 443, 483—487, 490, 520—522, 596, 622—624, 634.

Фельдман (Feldmann), Густав (род. в 1820 г.) — школьный товарищ Энгельса, впоследствии чиновник. — 265.

Фемистий (IV в.) — греческий философ, комментатор Аристотеля.— 80.

Фемистокл (ок. 525—ок. 460 до н. э.) — древнегреческий государственный деятель и полководец периода греко-персидских войн, сторонник рабовладельческой демократии. — 196.

Фердинанд VII (1784—1833) — испанский король (1808, 1814—1833). — 337.

Филиппи (Philippi), Фридрих Адольф (1803—1882) — немецкий протестантский теолог. — 323, 471.

Филопон (иначе Иоанн Грамматик) (конец V — начало VI в.) — греческий философ-идеалист и богослов. — 47, 85, 87.

Финке (Vincke), Людвиг (1774—1844) — прусский государственный деятель. — 577.

Фихте (Fichte), Иммануэль Герман (1796—1879) — немецкий философ-идеалист и теолог; сын Иоганна Готлиба Фихте. — 246, 395, 476.

Фихте (Fichte), Иоганн Готлиб (1762—1814)—немецкий философ, субъективный идеалист, представитель немецкого идеализма конца XVIII — начала XIX века. — 8, 12, 199, 381, 382, 400, 417, 476.

Флейшер (Fleischer), Карл Мориц (1809—1876) — немецкий публицист, сотрудник «Rheinische Zeitung». — 257.

Флоренкур (Florencourt), Франц (Фридрих) фон (1803—1886) — немецкий публицист, редактор ряда немецких периодических изданий; в начале своей деятельности либерал, впоследствии консерватор. — 368.

Франкль (Frankl), Людвиг Август (1810—1894) — австрийский поэт-романтик. — 281.

Франц I (1768—1835) — австрийский император (1792—1835), до 1806 г. носил титул императора Священной Римской империи. — 337.

Фрейлиграт (Freiligrath), Фердинанд (1810—1876) — немецкий поэт, в начале своей деятельности романтик, затем революционный поэт, в 1848—1849 гг. один из редакторов «Neue Rheinische Zeitung», член Союза коммунистов; в 50-х годах отошёл от революционной борьбы. — 273, 281, 283, 315, 342, 357, 378.

Фридрих II (прозванный «великим») (1712—1786) — прусский король (1740—1786). — 380.

Фридрих-Вильгельм III (1770—1840) — прусский король (1797—1840). — 337.

Фридрих-Вильгельм IV (1795—1861) — прусский король (1840—1861). — 401.

Фуке (Fouqué), Фридрих, барон де ла Мот (1777—1843) — немецкий писатель и публицист, реакционный романтик, в 1840—1843 гг. главный редактор «Zeitung für den Deutschen Adel», защитник привилегий немецкого феодального дворянства. — 287, 315, 360, 361, 372.

Фукидид (ок. 460 — ок. 395 до н. э.) — крупнейший древнегреческий историк, автор «Истории Пелопоннесской войны». — 317.
Фульд (Fould), Ашиль (1800—1867) — французский банкир и политический деятель, орлеанист, впоследствии бонапартист; в 1849—1867 гг. неоднократно занимал пост министра финансов. — 232.
Функе (Funke), Георг Людвиг Вильгельм — немецкий теолог, правый гегельянец. — 577.
Фурье (Fourier), Шарль (1772—1837) — великий французский социалист-утопист. — 585.

Х

Харин — афинский архонт в 308—307 гг. до н. э. — 184.
Хассе (Hasse), Фридрих Рудольф (1808—1862) — немецкий теолог, профессор Боннского университета. — 246.
Хенгстенберг (Hengstenberg), Эрнст Вильгельм (1802—1869) — немецкий теолог, профессор Берлинского университета, крайний реакционер. — 279, 302, 307, 308, 325, 331, 333, 341, 342, 386, 466, 480, 491, 492, 495.
Хёйзер (Heuser) — товарищ Энгельса по Эльберфельду. — 295, 319, 320, 332, 336, 338.
Хеллер (Heller), Роберт (1812—1871) — немецкий писатель и публицист либерального направления. — 281, 288.
Хелль (Hell), Теодор — см. *Винклер*, Теодор.
Херинг (Häring), Вильгельм (литературный псевдоним — Вилли-бальд Алексис) (1798—1871) — немецкий писатель, автор многих исторических романов. — 279.
Херлосзон (Herloßsohn), Карл (1804—1849) — немецкий писатель либерального направления. — 281, 288.
Хинрикс (Hinrichs), Герман Фридрих Вильгельм (1794—1861) — немецкий профессор философии, правый гегельянец. — 333.
Хирцель (Hirzel), Бернхард (1807—1847) — швейцарский священник, реакционер; ориенталист. — 491.
Хото (Hotho), Генрих Густав (1802—1873) — профессор эстетики и истории искусства в Берлинском университете, гегельянец. — 356.
Хоувальд (Houwald), Кристоф Эрнст (1778—1845) — немецкий драматург реакционно-романтического направления. — 297.
Хризипп (ок. 280 — ок. 205 до н. э.) — древнегреческий философ, видный представитель стоицизма. — 64, 95, 192, 206.
Христиансен (Christiansen), Иоганнес (1809—1853) — немецкий юрист, историк римского права, профессор Кильского университета. — 244—245.
Хуб (Hub), Игнац (1810—1880) — немецкий поэт. — 281.

Ц

Цедлиц (Zedlitz), Йозеф Христиан (1790—1862) — австрийский поэт, представитель реакционного романтизма, приверженец Меттерниха. — 280, 281.
Цезарь (Гай Юлий Цезарь) (ок. 100—44 до н. э.) — знаменитый римский полководец и государственный деятель. — 294.
Циглер-унд-Клипхаузен (Ziegler und Kliphausen), Генрих Ансельм фон (1663—1696) — немецкий поэт, представитель аристократической литературы, выражавшей интересы феодальной реакции в Германии. — 357.
Цицерон (Марк Туллий Цицерон) (106—43 до н. э.) — выдающийся римский оратор и государственный деятель, философ-эклектик. — 23, 29, 30, 32—35, 39—42, 44, 52, 69, 71—73, 75, 82—84, 89, 174, 206, 209, 212.

Ш

Шамиссо (Chamisso), Адальберт фон (1781—1838) — немецкий поэт-романтик, выступал против феодальной реакции. — 14.
Шаубах (Schaubach), Иоганн Конрад (1764—1849) — немецкий астроном, автор исследований по истории античной астрономии. — 40, 50—52, 82, 88, 187.

Шваб (Schwab), Густав (1792—1850) — немецкий поэт, реакционный романтик, автор обработок немецкого народного эпоса и мифов классической древности.— 278, 346.

Швеглер (Schwegler), Альберт (1819—1857) — немецкий теолог, философ, филолог и историк. — 256.

Шевалье (Chevalier), Мишель (1806—1879) — французский инженер, экономист и публицист, в 30-х годах сен-симонист, позже буржуазный фритредер. — 579, 604.

Шекспир (Shakespeare), Вильям (1564—1616) — великий английский писатель. — 216, 217, 220, 297, 298, 382, 617—618.

Шелли (Shelley), Перси Биши (1792—1822) — выдающийся английский поэт, представитель революционного романтизма, атеист.— 314.

Шеллинг (Schelling), Фридрих Вильгельм (1775—1854) — немецкий философ, представитель немецкого идеализма конца XVIII—начала XIX в., позднее ярый враг науки, поборник религии. — 13, 97, 98, 258, 382, 386—393, 394—396, 399—403, 408—421, 423, 424, 426—435, 439—443, 446—461, 513.

Шиллер (Schiller), Фридрих (1759—1805) — великий немецкий писатель. — 219, 263, 266, 268, 273, 283, 297, 298, 312, 314, 315, 345.

Шлегель (Schlegel), Фридрих фон (1772—1829) — немецкий литературный критик, филолог и поэт, один из теоретиков реакционного романтизма, занимался также философией. — 199.

Шлейермахер (Schleiermacher), Фридрих (1768—1834) — немецкий философ-идеалист, теолог и проповедник. — 304, 310, 330, 334.

Шнейдер (Schneider), Иоганн Готлоб (1750—1822) — немецкий филолог, автор исследований по истории античного естествознания. — 46.

Шнецлер (Schnezler), Август (1809—1853) — немецкий писатель. — 281.

Шталь (Stahl), Фридрих Юлиус (1802—1861) — немецкий юрист и политический деятель крайне реакционного направления. — 386, 401.

Штернберг (Sternberg), Александр, барон фон (1806—1868) — немецкий реакционный писатель; идеализировал средневековую феодальную аристократию. — 355, 372.

Штиглиц (Stieglitz), Генрих (1801—1849) — немецкий поэт. — 273.

Штир (Stier); Рудольф Эвальд (1800—1862) — немецкий протестантский теолог и пастор. — 283, 320.

Штирнер (Stirner), Макс (литературный псевдоним Каспара Шмидта) (1806—1856) — немецкий философ, младогегельянец, один из идеологов буржуазного индивидуализма и анархизма. — 482, 485, 492.

Штраус (Strauß), Давид Фридрих (1808—1874) — немецкий философ и публицист, один из видных младогегельянцев; после 1866 г. национал-либерал. — 282, 302, 303, 308, 310, 316, 325, 330, 331, 333—335, 341, 342, 356, 369, 391, 398, 423, 439, 443, 470, 491, 621.

Штрюккер (Strücker) — товарищ Энгельса по Эльберфельду. — 264, 265, 268, 283, 315*.

Штукке (Stucke), Карл Фридрих (1800—1871) — немецкий врач, член наблюдательного совета «Rheinische Zeitung». — 255.

Штур (Stuhr), Петер Феддерсен (1787—1851) — немецкий историк, автор сочинений по истории религии, профессор философии в Берлинском университете. — 433.

Шубарт (Schubarth), Карл Эрнст (1796—1861) — немецкий консервативный публицист, учитель гимназии в Хиршберге. — 300, 358, 393.

Шульц (Schulz), Вильгельм (1797—1860) — немецкий публицист, участник революции 1848—1849 гг., принадлежал к левому крылу франкфуртского Национального собрания. — 530—532, 541—542, 544.

* На этой странице, возможно, упоминается однофамилец Штрюккера.

Шюккинг (Schücking), Левин (1814—1883) — немецкий писатель, с 1845 г. был сотрудником «Kölnische Zeitung». — 280.

Э

Эберт (Ebert), Карл Эгон (1801—1882) — австрийский поэт-романтик. — 281.

Эвих (Ewich), Иоганн Якоб (1788—1863) — немецкий педагог, один из основателей городской школы в Бармене. — 315.

Эдельман (Edelmann), Иоганн Христиан (1698—1767) — немецкий теолог, за своё свободомыслие в вопросах религии подвергался преследованиям. — 469, 494.

Эйгенбарт (Eisenbart), Иоганн Андреас (1661—1727) — немецкий врач, прославивший в народе шарлатаном. — 502.

Эйлерт (Eylert), Рулеман Фридрих (1770—1852) — немецкий епископ, член государственного совета, доверенный Фридриха-Вильгельма III. — 337.

Эйххорн (Eichhorn), Иоганн Альбрехт Фридрих (1779—1856) — прусский государственный деятель, министр по делам культа, просвещения и медицины в Пруссии (1840—1848). — 242.

Эмпедокл (ок. 483 — ок. 423 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист. — 30, 70, 126, 157—159, 170.

Энгельс (Engels), Фридрих (1796—1860) — отец Ф. Энгельса. — 265, 336.

Энгельс (Engels), Фридрих (1820—1895) (биографические данные). — 261—262, 264, 265, 267, 268, 274, 275, 277, 281, 283, 284, 293, 295—296, 299—300, 304—310, 313, 314, 316—320, 322, 325—333, 336—338, 342, 343, 387, 389, 402, 482, 484, 485, 492, 513, 514, 520, 581.

Эпикур (ок. 341—ок. 270 до н. э.) — выдающийся древнегреческий философ-материалист, атеист. — 17, 23, 24, 26, 27, 29—67, 69—76, 80, 82—91, 94—96, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 110, 113—131, 139—150, 152—161, 163—165, 169, 181—192, 196, 204—210, 212—215.

Эпихарм (ок. 540 — ок. 450 до н. э.) — древнегреческий драматург, автор комедий. — 30, 70, 127.

Эрдман (Erdmann), Иоганн Эдуард (1805—1892) — немецкий философ, правый гегельянец. — 342.

Эрнст-Август (1771—1851) — ганноверский король (1837—1851). — 311, 337.

Эсхил (525—456 до н. э.) — выдающийся древнегреческий драматург, автор классических трагедий. — 59, 142, 294, 600.

Ю

Юм (Hume), Давид (1711—1776) — английский философ, субъективный идеалист, агностик; буржуазный историк и экономист. — 24.

Юнг (Jung), Александр (1799—1884) — немецкий писатель, историк литературы, публицист, был близок к литературной группе «Молодая Германия». — 514.

Юнг (Jung), Георг (1814—1886) — немецкий публицист, младогегельянец, один из ответственных издателей «Rheinische Zeitung»; после 1866 г. национал-либерал. — 244, 483, 492, 514.

Я

Якоби (Jacoby), Иоганн (1805—1877) — немецкий публицист и политический деятель, буржуазный демократ; в 1848 г. один из лидеров левого крыла в прусском Национальном собрании; в 70-х годах примыкал к социал-демократам. — 506, 508, 509.

Якоби (Jacobi), Фридрих Генрих (1743—1819) — немецкий философ-идеалист, фидеист. — 421.

Ян (Jahn), Фридрих Людвиг (1778—1852) — немецкий писатель и публицист, организатор спортивно-гимнастического движения в Германии; активный участник освободительной борьбы немецкого народа против наполеоновского господства; националист. — 364, 367, 382.

УКАЗАТЕЛЬ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ

«*Abend-Zeitung*» («Вечерняя газета») (Дрезден и Лейпциг). — 274, 289.

«*Adelszeitung*» — см. «*Zeitung für den Deutschen Adel*».

«*Allgemeine Berliner Kirchen-Zeitung*» («Всеобщая берлинская церковная газета»). — 395.

«*Allgemeine Preußische Staats-Zeitung*» («Всеобщая прусская государственная газета») (Берлин). — 246, 508.

«*Allgemeine Zeitung*» («Всеобщая газета») (Аугсбург). — 216—221, 229.

«*Archiv für Philologie und Pädagogik*» («Архив филологии и педагогики») (Лейпциг). — 82.

«*Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben. Eine Monatschrift für das gebildete Deutschland*» («Атенеум науки, искусства и жизни. Ежемесячник для образованной Германии») (Нюрнберг), с 1841 г. «*Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*» («Атенеум. Журнал для образованной Германии») (Берлин). — 299, 394.

«*Berliner Conversationsblatt*» («Берлинский собеседник»). — 295.

«*Berliner politisches Wochenblatt*» («Берлинский политический еженедельник»). — 360, 371.

«*Bremer Kirchenbote*» («Бременский церковный вестник»). — 334, 335.

«*Bremer Stadt-Bote*» («Бременский городской вестник»). — 295.

«*Der Christenbote. Ein kirchlich-religiöses Sonntagsblatt*» («Христианский вестник. Церковно-религиозный воскресный листок») (Штутгарт). — 491.

«*Deutsch-Französische Jahrbücher*» («Немецко-французский ежегодник») (Париж). — 256, 257, 519, 520.

«*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*» («Немецкий ежегодник по вопросам науки и искусства») (Лейпциг). — 240, 241, 249, 254, 256, 391, 394, 398, 479, 513.

«*Deutscher Musenalmanach*» («Немецкий альманах муз») (Лейпциг).— 14, 293, 295, 299.

«*Deutsche Tribüne*» («Немецкая трибуна») (Мюнхен, Хомбург).—250.

«*Deutsche Vierteljahrsschrift*» («Немецкий трёхмесячник») (Штутгарт и Тюбинген). — 544.

«*Elberfelder Zeitung*» («Эльберфельдская газета»). — 296.

«*Elegante Zeitung*» — см. «*Zeitung für die elegante Welt*».

«*Europa. Chronik der gebildeten Welt*» («Европа. Хроника образованного мира») (Штутгарт). — 281, 378.

«*Evangelische Kirchen-Zeitung*» («Евангелическая церковная газета») (Берлин). — 279—282, 300, 302, 303, 308, 310, 325, 333, 334, 395, 500.

«*Gesellschafter, oder Blätter für Geist und Herz*» («Собеседник, или газета для ума и сердца») (Берлин). — 295.

«*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*» («Галлеский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства»).— 341, 356, 368, 370, 397, 478, 479, 483, 486, 492, 496.

«*Hannoversche Zeitung*» («Ганноверская газета»). — 248.

«*Jahrbücher*» — см. «*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*».

«*Jahrbücher der Gegenwart*» («Ежегодник современности»)(Штутгарт и Тюбинген). —256.

«*Jahrbuch der Literatur*» («Литературный ежегодник») (Гамбург).— 280.

«*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*» («Ежегодник научной критики») (Берлин). — 331, 396.

«*Kölnische Zeitung*» («Кёльнская газета»). — 237, 248.

«*Der Komet. Unterhaltungsblatt für gebildete Stände*» («Комета. Собеседник для образованных сословий») (Лейпциг). — 288.

«*Königlich-Preußische Staats-Kriegs- und Friedens-Zeitung*» («Королевско-прусская газета по государственным, военным и мирным вопросам») (Кёнигсберг). — 248, 511.

«*Königsberger Zeitung*» — см. «*Königlich-Preußische Staats-Kriegs- und Friedens-Zeitung*».

«*Kriminalistische Zeitung für die Preußischen Staaten*» («Криминалистическая газета для прусских государств») (Берлин). — 503, 504.

«*Leipziger Allgemeine Zeitung*» («Лейпцигская всеобщая газета»). — 254, 461, 509.

«*Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt*» («Литературный вестник по вопросам христианской теологии и науки вообще») (Галле). — 335, 395.

«*Literarische Zeitung*» («Литературная газета») (Берлин). — 257, 500.

«*Literaturblatt*» («Литературный листок») (Штутгарт и Тюбинген). — 274, 279.

«*Der Menschenfreund, eine religiöse Zeitschrift*» («Друг людей, религиозный журнал») (Берлин). — 283.

«*Morgenblatt für gebildete Leser*» («Утренний листок для образованных читателей») (Штутгарт и Тюбинген). — 274.

«*Preußische Staats-Zeitung*» — см. «*Allgemeine Preußische Staats-Zeitung*».

«*Révolutions de France et de Brabant*» («Революции во Франции и в Брабанте») (Париж). — 577.

«*Rhein- und Mosel-Zeitung*» («Рейнско-мозельская газета») (Кобленц). — 237—239.

«*Rheinische Jahrbuch für Kunst und Poesie*» («Рейнский ежегодник по вопросам искусства и поэзии») (Кёльн). — 377.

«*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*» («Рейнская газета по вопросам политики, торговли и промышленности») (Кёльн). — 216—220, 228, 236, 239, 246—255, 257, 499, 502, 504, 511, 512, 514.

«*Rosen, Zeitschrift für die gebildete Welt*» («Розы, журнал для образованного мира») (Лейпциг). — 288.

«*Staats-Zeitung*» — см. «*Allgemeine Preußische Staats-Zeitung*».

«*Telegraph für Deutschland*» («Германский телеграф») (Гамбург). — 274, 277, 283, 296, 299, 315, 317, 332, 343, 352, 357, 362, 376, 385, 393.

«*Tribüne*» — см. «*Deutsche Tribüne*».

«*Trier'sche Zeitung*» («Трирская газета»). — 237, 238.

«*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*» («Журнал философии и спекулятивной теологии») (Бонн). — 395.

«*Zeitschrift für spekulative Physik*» («Журнал спекулятивной физики») (Иена и Лейпциг). — 388.

«*Zeitung für den Deutschen Adel*» («Газета для немецкого дворянства») (Лейпциг). — 358—362.

«*Zeitung für die elegante Welt*» («Газета для элегантного мира») (Лейпциг). — 273, 274, 314.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ..... III—VIII

К. МАРКС (1835—1843)

РАЗМЫШЛЕНИЯ ЮНОШИ ПРИ ВЫБОРЕ ПРОФЕССИИ ..... 1—5

ПИСЬМО К ОТЦУ ..... 6—16

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА ..... 17—98

Посвящение 19

Предисловие 23

Содержание 26

Часть первая. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА В ОБЩЕМ ..... 27—38

I. Предмет исследования 27

II. Суждения о взаимоотношении между физикой Демокрита и физикой Эпикура 29

III. Затруднения, возникающие при отождествлении натурфилософии Демокрита с натурфилософией Эпикура 31

Часть вторая. О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ФИЗИКОЙ ДЕМОКРИТА И ФИЗИКОЙ ЭПИКУРА В ЧАСТНОСТЯХ ..... 39—65

Глава первая. Отклонение атома от прямой линии 39

Глава вторая. Качества атома 46

Глава третья. Атомы-начала и атомы-элементы 50

Глава четвёртая. Время 54

Глава пятая. Метеоры 57

Фрагмент из приложения:
КРИТИКА ПОЛЕМИКИ ПЛУТАРХА ПРОТИВ ТЕОЛОГИИ ЭПИКУРА ... 66—68
II. Индивидуальное бессмертие
1. О религиозном феодализме. Ад для черни ... 66
ПРИМЕЧАНИЯ ... 69—98
Часть первая ... 69
Часть вторая ... 82
Приложение ... 96
ТЕТРАДИ ПО ИСТОРИИ ЭПИКУРЕЙСКОЙ, СТОИЧЕСКОЙ И СКЕПТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ... 99—215
ТЕТРАДЬ ПЕРВАЯ ... 101—115
ТЕТРАДЬ ВТОРАЯ ... 116—138
ТЕТРАДЬ ТРЕТЬЯ ... 139—162
ТЕТРАДЬ ЧЕТВЁРТАЯ ... 163—181
ТЕТРАДЬ ПЯТАЯ ... 182—187
ТЕТРАДЬ ШЕСТАЯ ... 188—205
ТЕТРАДЬ СЕДЬМАЯ ... 206—215
ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ТАКТИКА АУГСБУРГСКОЙ ГАЗЕТЫ ... 216—220
О СОСЛОВНЫХ КОМИССИЯХ В ПРУССИИ ... 221—236
«RHEIN- UND MOSEL-ZEITUNG» КАК ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР ... 237—239
ИЗ ПИСЕМ 1842—1843 ГОДОВ ... 240—258

Ф. ЭНГЕЛЬС (1838—1842)

ПИСЬМА БРАТЬЯМ ГРЕБЕРАМ ... 261—343
НЕМЕЦКИЕ НАРОДНЫЕ КНИГИ ... 344—352
РЕТРОГРАДНЫЕ ЗНАМЕНИЯ ВРЕМЕНИ ... 353—357
РЕКВИЕМ ДЛЯ НЕМЕЦКОЙ «ADELSZEITUNG» ... 358—362
ЭРНСТ МОРИЦ АРНДТ ... 363—376
«ВОСПОМИНАНИЯ» ИММЕРМАНА ... 377—385
ШЕЛЛИНГ О ГЕГЕЛЕ ... 386—393
ШЕЛЛИНГ И ОТКРОВЕНИЕ ... 394—445
ШЕЛЛИНГ — ФИЛОСОФ ВО ХРИСТЕ ... 446—465
БИБЛИИ ЧУДЕСНОЕ ИЗБАВЛЕНИЕ ... 466—496
СЕВЕРОГЕРМАНСКИЙ И ЮЖНОГЕРМАНСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ ... 497—499
ПОЛЕМИКА ПРОТИВ ЛЕО ... 500—502

ПРЕКРАЩЕНИЕ «KRIMINALISTISCHE ZEITUNG» ..... 503—504

К КРИТИКЕ ПРУССКИХ ЗАКОНОВ О ПЕЧАТИ ..... 505—512

ПИСЬМА К А. РУГЕ ..... 513—514

К. МАРКС (1844)

ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ 1844 ГОДА ..... 517—642

ПРЕДИСЛОВИЕ ..... 519—522

ЗАРАБОТНАЯ ПЛАТА ..... 523—533

ПРИБЫЛЬ НА КАПИТАЛ ..... 534—545

1) Капитал 534
2) Прибыль на капитал 535
3) Господство капитала над трудом и мотивы капиталиста 537
4) Накопление капиталов и конкуренция среди капиталистов 537

ЗЕМЕЛЬНАЯ РЕНТА ..... 546—558

[ОТЧУЖДЁННЫЙ ТРУД] ..... 559—572

[ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МЕЖДУ КАПИТАЛОМ И ТРУДОМ. ЗЕМЕЛЬНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И КАПИТАЛ] ..... 573—580

[ЧАСТНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И ТРУД. ВЗГЛЯДЫ МЕРКАНТИЛИСТОВ, ФИЗИОКРАТОВ, АДАМА СМИТА, РИКАРДО И ЕГО ШКОЛЫ] ..... 581—584

[ЧАСТНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И КОММУНИЗМ. РАЗЛИЧНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ КОММУНИСТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ. ГРУБЫЙ, УРАВНИТЕЛЬНЫЙ КОММУНИЗМ И КОММУНИЗМ КАК СОЦИАЛИЗМ, СОВПАДАЮЩИЙ С ГУМАНИЗМОМ] ..... 585—598

[ЗНАЧЕНИЕ ПОТРЕБНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА ПРИ ГОСПОДСТВЕ ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ РАСТОЧИТЕЛЬНЫМ БОГАТСТВОМ И БОГАТСТВОМ ПРОМЫШЛЕННЫМ. РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА В БУРЖУАЗНОМ ОБЩЕСТВЕ] ..... 599—615

[ВЛАСТЬ ДЕНЕГ В БУРЖУАЗНОМ ОБЩЕСТВЕ] ..... 616—620

[КРИТИКА ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ И ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ] ..... 621—642

Примечания ..... 645—664

Указатель имён ..... 665—683

Указатель периодических изданий ..... 684—686

Сборник подготовлен:
В. К. Брушлинским, Б. А. Крыловым,
В. М. Познером и *И. И. Прейсом*
при участии *Л. Р. Миськевич* и *Ф. М. Решетникова*
Редактор *Я. Б. Турчинс*

*

Сдано в набор 14/III 1955 г. Подписано к печати 2/XII 1955 г. Формат 60 × 92 1/16. Физ. печ. л. 43 3/4. Условн. печ. л. 43,75. Уч.-изд. л. 43,65. Тираж 60 000 экз. Заказ № 1938. Цена 12 руб.

*

Государственное издательство политической литературы. Москва, В-71, Б. Калужская, 15.

*

Министерство культуры СССР. Главное управление полиграфической промышленности.

2-я типография «Печатный Двор» имени А. М. Горького. Ленинград, Гатчинская, 26.